المنطق الفطري في القرآن الكريم

الدكتور محمود يعقوبي





المنطق الفطري
في القرآن الكريم

المنطق الفطري
في القرآن الكريم

د. محمود يعقوبي

ISBN 978-9933-480-23-3



دار العراب
للدراسات والنشر والترجمة
دمشق - سوريا - حلبوني الجادة الرئيسية
هاتف: 00963112247432
فاكس: 009631123485246
جوال: 00963933406321
00963940455593
E-MAIL:daralaraab@yahoo.com



دار نور
للدراسات والنشر والترجمة
دمشق - سوريا - ص.ب 5658
هاتف: 0096315715430
00963157198420
فاكس: 00963157198425
جوال: 00963933329555
E-MAIL: NOURPUBLISHING@GMAIL.COM

د. محمود يعقوبي

المنطق الفطري
في القرآن الكريم





دار العراب للدراسات والنشر والترجمة دار نور



مقدمة

من الشائع بين الناس أن الخطاب الديني، خطاب لا عقلاني، مخالف لما يرتضيه العقل ويقره. وبهذا تكون الأقوال الدينية مفروضة على عقول الناس بالتربية، بينما يكون خطاب العقل الخالص أقوالاً تفرض نفسها على كل إنسان بما هو إنسان، فيكون التقابل بين الخطاب الديني والخطاب العقلاني تقابلاً بين التسليم والبرهان. ويكون الدين يدعو إلى التسليم بالعقائد بدون برهان، ويكون العقل يدعو إلى رفض كل ما لا يثبته البرهان.

ووراء كل هذا تختفي دعوى أن الخطب الديني لا يستعمل البرهان العقلي الذي يكون متنافياً مع طبيعة هذا الخطاب. هذه دعوى قد يكون لها ما يبررها لدى بعض المفكرين بالنسبة إلى خطابات بعض الأديان، لكنها دعوى لا تتوجه على جميع الخطابات الدينية الصادرة من جميع الأديان. فإذا كان بعض مناصري بعض الأديان يتبعون البرهان العقلي للإيمان، ويجعلونه خادماً له، كما هو الشأن لدى بعض المفكرين المسيحيين أمثال (أوغسطين) (٣٥٤_٤٣٠م) و(أنسليم) (١٠٣٣_١١٠٩م) الذي سمى إحدى رسائله (آمن كي تعقل) ثم سماها (بروسلوجيوم)، لأن التوراة والأناجيل التي يعتمداه هؤلاء المفكرون كخطاب ديني لا تحتوي نصوصهما على حجج عقلية، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الخطاب القرآني الذي توجه إلى جميع

أتباع الملل والنحل التي سبقته إلى الظهور، ودعاهم إلى الكف عن اعتقاداتهم الفاسدة، واعتمد في دعوته على الحجة العقلية التي لا يمكن أن تكون إلا واردة في بنية منطقية.

وقد ظن كثير من الناس أن النظر العقلي إنما بدأ في الإسلام مع ظهور الفرق الكلامية، وقيام المجادلات بينها في المسائل الخلافية في العقيدة والشريعة. بل يذهب بعضهم إلى أن اصطناع الحجة العقلية في الجدال إنما بدأ مع ترجمة كتب الفلسفة اليونانية. وهو أمر يستغربه وينكره كل من قرأ القرآن الكريم، وتدبر آياته، وفهمها وحده، أو استعان على فهمها بتفسيرها الذي وضعه الإمام فخر الدين الرازي (٥٤٤_٦٠٦هـ) في كتابه (مفاتيح الغيب). بل ينكره أشد الإنكار، عندما يطلع على أعمال بعض العلماء المغمورين من أمثال الإمام (ناصح أبي الفرج عبد الرحمن الأنصاري) المعروف بـ(ابن الحنبلي) (٥٥٤_٦٣٤هـ)، الذي وضع رسالة سماها (استخراج الجدال من القرآن الكريم)[1]، أشار فيه إلى مواطن الجدال والحجاج الذي استعمله الخطاب القرآني في الدعوة إلى الدين الحق، وفي الرد على مختلف الاعتقادات المنحرفة عنه. واستشهد لذلك بالآيات التي تفيد إثبات العقائد الحقة، وإبطال الآراء الفاسدة، دون أن يبسط القول في كل ذلك، ودون أن يظهر الصورة المنطقية للأدلة المثبتة وللحجج المبطلة. وذاك ما حداني على تناول نفس الموضوع، لكن من زاوية أخرى، بدا منها الجدال القرآني وارداً على وفق قواعد المنطق التي ضبطها (أرسطو)، أو التي اكتشفها بعده غيره من المنطقيين وشراحهم، من دون أن يكون للخطاب القرآني أية صلة بالكتب اليونانية، ومن دون أن يخرج عما أضافه من عقب أرسطو من المنطقيين وشراحهم اليونانيين أو الإسلاميين.

---

(1) وهي مطبوعة ضمن (مجموعة الرسائل المنيرية) المجلد الثاني. إدارة الطباعة المنيرية. بيروت.١٩٧٠.

ولا تفسير فيما يبدو لنا لورود الجدال القرآني على وفق القواعد المنطقية، مع ثبوت عدم انتشار العلوم اليونانية في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام وأثناءه، إلا اعتماد هذا الجدال على قواعد منطقية فطرية، لا يتوقف وجودها لدى الإنسان على الاكتساب والتعلم. وهذا ما اجتهدنا في إثباته، لا من أجل إثبات فطرية القواعد المنطقية المتعارفة، وهو أمر أكده كثير من الباحثين، بل إثبات استعمال الخطاب القرآني، هذا الرصيد المنطقي الفطري لإثبات عقائد القرآن وإبطال العقائد الأخرى المنحرفة عنها لدى مختلف الأقوام الذين يخاطبهم.

وقد عملنا على إظهار الصورة المنطقية لكل نوع من أنواع الأدلة أو الحجج التي استعملها القرآن الكريم، دون أن نقصد إلى حصر هذه الأدلة أو الحجج بالعدد، بل بالصورة فقط. فقد أورد القرآن الكريم عدة أدلة وحجج لها صورة منطقية واحدة، اكتفينا بذكر مثال واحد منها.

كما اهتممنا خلال ذلك، ببيان أن الخطاب القرآني لم يستعمل من الصور المنطقية إلا الفطرية منها، ولم يستعمل قط الصور الملتوية منها التي عادة ما تذكر في كتب المنطق من أمثال الأقيسة الناقصة التي تعم أقيسة الشكل الثاني والشكل الثالث والشكل الرابع من أشكال القياس الاقتراني الحملي التي لا يستعملها الناس عادة، والتي لا تطمئن إليها الفطرة عند أصحاب الصناعة، إلا بسبب قابليتها للرد إلى الشكل الأول الذي تتقبله كل فطرة سليمة.

وكما هي عادة جميع المستدلين، فإن الأقيسة التي استعملها الخطاب القرآني، جاءت أقيسة مضمرة حذف منها ما هو معلوم بالفطرة، أو ما يمكن أن يعرفه كل ذي فطرة سليمة من النتائج الواضحة اللزوم من بعض أجزاء الدليل أو الحجة.

ومن أجل إثبات وجهة نظرنا، بادرنا إلى إثبات وجود منطق فطري لدى جميع الناس سليمي الفطرة في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة، ولو كان معظمهم غير قادرين على معرفة قوانين هذا المنطق الفطري عن طريق تحليل مادة التفكير الطبيعي، للوقوف على صورة الواحدة المتحدة لدى جميع الناس بما هم كائنات عاقلة.

ثم تعين علينا في مرحلة تالية، أن نبين ارتباط صور هذا المنطق الفطري، بصور الكلام لدى الإنسان الذي يتوجه إليه الخطاب القرآني، دفعاً لكل ما قد يخطر على البال من نسبة هذا المنطق البشري إلى الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، دون أن يلزم من ذلك امتناع مخاطبة الله لعباده عن طريق الوحي الذي لا يمكن أن يتلقاه البشر إلا من خلال بنيات بشرية، أهمها بنيات التواصل، وفهم الخطاب، أياً كان مصدره إلهياً أو بشرياً.

وبعد ذلك بينا قوة الحجة المنطقية التي تقوم على أساس عقلي متين لا يتزعزع إلا لدى العقل المتزعزع الفاسد، وهو مبدأ عدم التناقض الذي يعده أرسطو مبدأ المبادئ. إذ إليه المرجع في الفصل في صدق الأحكام وكذبها، وفي لزوم الدليل والحجة وعدم لزومها. وليس شيء أشد على الإنسان وقعاً، من نسبته إلى التناقض، لأن في ذلك نسبته إلى فساد العقل، وهو أمر ينفر منه الناس نفورهم من الخروج من دائرة البشرية.

وبما أن الخطاب القرآني إنما استعمل الحجة المنطقية الفطرية، فقد عمدنا إلى بيان خصائص هذه الحجة الفطرية، وهي البداهة التي تجعلها في متناول جميع الناس الذين يفهمونها بحسب مراد صاحبها، والبساطة، بحيث لا يكون في حدودها أو أحكامها تركيب زائد على التركيب الطبيعي الضروري لأداء وظيفتها المنطقية التي ينبغي أن تبلغها من أيسر السبل، والاستقامة، بحيث تثبت مطلوبها مباشرة، وليس عن طريق الخلف الذي لا يؤدي وظيفته الاستدلالية إلا بالاستناد إلى معرفة الحجة المستقيمة والتزام مبادئ العقل الفطرية، وخاصة مبدأ (المقول على الكل)، ومبدأ العلية، ومبدأ

الغائية، والكلية التي تجعلها حجة يدركها جميع الناس، وضرورية، بحيث يكون رفضها رفضاً لعمل العقل نفسه.

ثم استعرضنا بعد ذلك مجالات الحجة الفطرية في القرآن الكريم، ولا سيما مجالات الجدال، لإثبات صحة العقيدة الإسلامية وفساد سائر العقائد الأخرى. من ذلك السؤال عن الحكمة من خلق الإنسان، وجدال الأنبياء لأقوامهم الرافضين لدعوتهم، وإثبات وحدانية الإله، وبيان فساد الشرك، وإبطال تأليه الإنسان، والرد على الملحدين وعلى منكري البعث، وإثبات عصمة الأنبياء، وإثبات نبوءة محمد ﷺ.

ثم أحصينا أهم طرق الجدال التي استعملها القرآن الكريم أكثر من غيرها، فوجدناها تتمثل في طريقة (المنع) التي استعملها لرد جميع الاعتقادات الفاسدة، وطريقة (النقض) التي استعملها لإبطال التقليد ومجاراة العادات السائدة، وطريقة (المعارضة) التي تتمثل في مقارعة الحجة بمثلها أو بأحسن منها، وطريقة (القول بالموجب) الذي يتمثل في عدم إنكار دليل الخصم مع بيان أنه لا يرفع النزاع، وطريقة (تعليل الحكم) التي تتمثل في بيان العلة والحكمة التي من أجلها شرعت الأوامر والنواهي، وطريقة (إيراد الخطاب على شبه صورة القياس)، وطريقة (الترجيح)، وطريقة (الاستدلال بالمفهوم).

وفي الأخير، أوردنا صور مختلف الأقيسة المنطقية التي استعملها الخطاب القرآني، بحسب القواعد المقررة في المنطق، لبيان أن التفكير الفطري يلتزم دائماً صوراً ثابتة واحدة لإثبات الآراء أو لدحضها.

وقد حرضنا على رد أدلة الخطاب القرآني وحججه إلى صورها المنطقية الخالصة، لبيان انتمائها إلى صنف الاستدلالات المنطقية التي تتوفر فيها شروط الإنتاج، والتي تتظافر على قبول صحتها، البداهة والصناعة معاً.

ولم نكن لنتوصل إلى ما توصلنا إليه في هذه الدراسة، لولا أن استعنا بآراء (الإمام فخر الدين الرازي) الثاقبة التي هدتنا إلى إصابة غرضنا، من خلال الوقوف على أسباب النزول التي اكتنفت مختلف ضروب المجادلات التي أشار إليها القرآن الكريم.

ولولا أن تقفينا آثار (الإمام ابن الحنبلي)، من خلال مختلف الآيات التي استشهد بها على مواطن الجدال في القرآن الكريم، لما استوفينا ضروب هذا الجدال، ولكان من الواجب علينا أن نستقريها ونميز بعضها من بعض ونصنفها، مما كان يقتضي منا جهداً مضنياً كفانا مؤونته هذا الإمام الفاضل.

إلا أننا من خلال عمل هذا وذاك، سعينا إلى القيام بعمل شامل، أردنا أن نبرر به (المنطق الفطري) الذي تصدى به القرآن الكريم لإثبات صحة العقيدة الإسلامية، ولبيان فساد سائر العقائد التي سبقته إلى الظهور والتي تلته. وهذا عمل لم يغفل عنه بعض النظار من قبل، إلا أنهم لم يوفوه حقه من البسط والتحقيق، ومن الإحاطة والتعميق. إلا أننا مع ذلك لا ندعي أننا لم نترك مجالاً للزيادة، أو فرصة للإفادة، بل نود أن ينهض بمثل هذه البحوث من يجلي جوانب أخرى من الطابع المنطقي في الخطاب القرآني، ويكشف عن صور الاستدلال الطبيعي القرآني الذي يهدي قبل استحكام العادات بالتربية، إلى الصراط المستقيم، صراط الذين يسلكون بفطرتهم السليمة طريقة الحق والحقيقة، ولا يضلون أبداً عن هذه الطريقة.

الفصل الأول

فكرة المنطق الفطري

لم يورد (ابن منظور) (٦٣٠_٧١١هـ) في معجمه (لسان العرب) صيغة الوصف بكلمة (فطرة) بمعنى الخلقة، فلم يذكر كلمة (الفطري) التي تتأتى من النسبة إلى كلمة الفطرة. وكأن الناس لم يحتاجوا من خلال تصرفاتهم في الكلام إلى الوصف بكلمة (الفطري)، بينما نجد المنطقي (عمر بن سهلان الساوي) (المتوفى في سنة ٤٥٠هـ) يتحدث عن (المقدمات الفطرية القياس)، كما يضبط معنى الفطرة بقوله: «أن يتوهم الإنسان كأنه حصل في الدنيا دفعة واحدة، وهو بالغ عاقل. لكنه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة. ولكنه شاهد المحسات، وانتزع منها الخيالات، ثم عرض على ذهنه شيئاً لم يتشكك فيه، فهو من موجبات الفطرة بذاتها. وإن تشكك لم يكن من موجبات الفطرة بذاته. ولو قدر الإنسان نفسه بهذه الحال، لوجد من نفسه الشعور بهذه القضايا من غير تردد. لكن ليس ما توجبه الفطرة الإنسانية صادقاً، بل الصادق ما توجبه فطرة القوة التي تسمى عقلاً»[1].

ومن مثل هذا الأمر يمكننا أن نلاحظ أن صاحب (لسان العرب) لم يعتن بالمصطلح العلمي، بل تتبع كلمات اللغة العامة، وأن (الساوي) حرص على تحديد معنى (الفطرة)، من أجل الوصول إلى تحديد معنى (الفطري). وقد وفق في ذلك، إلى درجة أننا عندما نقارن تحديده لمعنى (الفطري) بالتحديد الشائع لهذه الكلمة بين المستعملين لها من المتفلسفين، فإننا لا نجد اختلافاً بين التحديدين كبيراً، بل نجد

تحديد (الساوي) أوفى بالغرض. ذلك أن (أ. لالاند) A.Lalande (١٨٦٧_١٩٦٣م) في معجمه الفلسفي، يعرف (الفطري) بأنه «هو ما تملكه طبيعة الكائن، وليس حاصلاً له من المعاناة أو الممارسة أو الإدراك منذ الولادة»[٢].

وبهذا يمكننا أن نحدد المراد بـ (المنطق الفطري). إننا نعني به القدرة الطبيعية على إثبات المطالب العقلية وفقاً لقوانين الاستنتاج الصحيح، دون سبق تعلمها، ويلزم من هذا أن تكون هذه القوانين موجودة في النفس البشرية في صورة مبادئ، تعتمد عليها أبسط عمليات الاستنتاج منذ انطلاقتها الأولى، وهو أمر لا يتفق عليه المفكرون.

فالتجريبيون ينكرون أن يكون في العقل شيء لم يرد إليه من طريق الحواس[٣]. وبالتالي ينكرون أن يكون للعقل مبادئ فطرية، يؤدي بها وظيفته بمختلف درجاتها من التعقيد.

والفطريون يرون أن للعقل مبادئ سابقة لكل تجربة، وضرورية للتعامل مع الأشياء الخارجية، وبالتاي يعتقدون «أن المنطق وكذلك الميتافيزياء والأخلاق اللذين يولد أحدهما علم اللاهوت، والآخر، التشريع، واللذين هما علمان طبيعيان، هي علوم مليئة بمثل هذه الحقائق، وبالتالي لا يمكن أن يكون دليلها إلا من المبادئ الداخلية التي تسمى فطرية»[٤].

ويترتب على رأي الفطريين أن بإمكان الإنسان الذي لم يتعلم (صناعة المنطق) أن يستدل استدلالاً صحيحاً، وأن يورد استدلالاته على إحدى الصور الصحيحة التي تحددها هذه الصناعة.

ويتعين علينا الآن أن نعرف أي الرأيين صحيح؟ باعتبار أنهما متناقضان، أو ما هو الرأي الصحيح باعتبار إمكان تجاوزهما معاً.

إن الـرد عـلى التجـريبين قـد تـولاه الفطريـون الـذين قـال عـلى لسـانهم (ليبنيـتس) Leibniz (١٦٤٦_١٧١٦م): «إن الدليل على أصل الحقائق الضرورية يأتي من العقل وحده. والحقـائق الأخـرى تـأتي مـن التجـارب أو مـن ملاحظـات الحـواس. ويسـتطيع عقلنـا أن يعـرف النـوعين مـن الحقـائق، إلا أنـه مصـدر الحقـائق الأولى، وأيـاً كـان عـدد التجارب الجزئية التي يمكننا الحصول عليها من حقيقة كلية، فإنه لا يمكننا التأكد منها نهائياً بواسـطة الاسـتقراء، إن لم نعـرف ضرورتهـا بواسـطة العقـل»[٥]. ومعنـى هـذا أن العقل وحده هو الذي يدرك الضرورة في الأذهان أو في الأعيان، وأن الاستقراء عمل عقلي، وأنـه مـن حيـث هـو عمـل على وقـائع جزئيـة، إنـما يسـتمد مـن العقـل مشروعيـة الامتداد إلى الكلي.

غير أن رد الفطريين هذا، إن كان يبطل رأي التجريبين، فهو بذلك لا يفسر وجود (المنطق الفطري) لـدى جميـع النـاس، بنفس المقـدار وبـنفس النوعيـة، ممـا يـدل عـلى أن (الفطري) ليس هو (الغريزي)، فضلاً عن أن يكون هو (الوراثي). إذ المعارف المنطقية التي تتجلى أكثر ما تتجلى في عملية الاستنتاج، هي معارف فطرية، لكنها ليست غريزية ولا وراثية[٦]. وتتمثل فطريتها في كونها تتجلى عند الممارسة والاحتكاك بالواقع الذي يتمثل الممارس بنياته، فتكون الممارسة حافزاً لتكييف البنى الذهنية مع البنى العينية. وفي هذا يقول رائد المباحث الإبستمولوجية التكوينية (Epistemogenetique) (جان بياجي) J.Piaget (١٨٩٦_١٩٨٠م): «إن التكيف مع التجربة والتمثيل الإستنتاجي، يتعاقبان من الآن فصاعداً، تعاقباً قد يختلف تواتره. لكن طابعه الدوري يشهد بوجود ترابط متزايد الشدة بين الطرفين»[٧].

ويبـدو مـن رأي (جـان بيـاجي) أنـه يريـد أن يتجـاوز بـه رأي كـل مـن التجـريبين والفطريين، عن طريق الجمع بين ما في رأييهما من صواب، في رأي ثالث تكون فيه

فطرية المعارف المنطقية موجودة في الذهن بصورة طبيعية، لكنها لا تتجلى إلا من خلال الممارسة والانطباع بالوقائع. وهو أمر لا يحول بيننا وبين أن نجد في رأيه ما يبين مرة أخرى أن المنطق الطبيعي يمكن أن يمارسه كل إنسان سليم العقل في حدود احتكاكه بالوقائع التي قد تؤثر في أنواع المعارف المنطقية، لكنها لا تؤثر في طبيعتها ذاتها. فتكون صورة هذه المبادئ المنطقية واحدة لدى جميع الناس بالفطرة، وتكون المادة التي تعالج بهذه المبادئ هي التي تختلف من مستعمل إلى آخر، بحسب الاختلاف في المواقع الزمانية والمكانية.

لقد أثبتت التجارب على الأطفال خلال نموهم من سن الثانية إلى سن الخامسة عشرة، أن استعمال قواعد الاستنتاج تصبح مع التقدم في العمر خلال هذه المدة ضرورية. إذ يستحيل على الطفل في مختلف أطوار طفولته أن يفكر دون أن يستعمل آليات الاستنتاج، ودون أن يشعر بضرورة النتائج اللازمة من مقدمات يسلم بها أو يعدها مسلمة(٨). فالطفل في سن الثالثة عندما يطلب من أمه لعبته وتخبره أمه بأنها في سريره، فإنه يذهب إلى غرفة نومه، لأنه يعلم على الفور أن لعبته في غرفة نومه، وفقاً للمبدأ المنطقي الفطري الذي يعرف بمقتضاه هذا الطفل في هذا السن المبكر، أن الموجود في شيء موجود فيما وجد فيه هذا الشيء، والذي يعرف مقتضاه أيضاً في سن لاحق، أن ما يقال على الكل يقال على أجزائه، وأن ما يقال على الصفة يقال على الموصوف.

وإذا بات حتى الآن ثابتاً أن المعارف المنطقية الأولية تتجلى في سن مبكرة لدى الطفل، مما يدل على أن وجودها لديه ليس نتيجة للتربية والاكتساب من المحيط الاجتماعي، فإن ظهور هذه المعارف المنطقية مقارنة لاكتساب البنيات اللغوية، يوحي بأن يكون تعلم اللغة مطية لتعلم التفكير المنطقي. فيكون الطفل يتلقى قوانين التفكير

من خلال تلقيه قواعد التعبير. لكن التجارب على الصم البكم تبين أن قدرتهم على الاستنتاج ليست دون قدرة الأطفال الأسوياء عليه، اللّهم إلا في درجة التعقيد[٩]. وبهذا يتبين أن تعلم اللغة المنطوقة ليس ضرورياً لظهور القدرة على التفكير المنطقي الأولى. إلا أنه قد يكون ضرورياً لتنويع بنيانه واكتمالها في صورها العامة، ولتبليغها للغير بأحسن مما تستطيع لغة الحركات، التي هي لغة الصم البكم.

وعلى هذا فإن استعمال اللغة ليس هو الذي يوجد القدرة على استعمال آليات الاستنتاج، بل إنه يحتضنها وينميها ويوسعها. وإذا كان من الثابت بالتجربة أنهما متناسبان في القوة والضعف، فإن من الملاحظ أيضاً أن القدرة على الاستنتاج تتجلى باطراد مع التقدم في النمو، ويلزم من هذا أن لنضج الجهاز العصبي واكتماله علاقة مباشرة وطردية بالقدرة على الاستنتاج، من أبسط صوره إلى أعقدها[١٠]. كما أن للوسط الاجتماعي دوره في صقل هذه القدرة، من خلال قدرة لغته على التعبير عن البنيات الإجرائية التي تتم بها عملية الاستنتاج، ومن خلال كفاءة المستعمل على تمثل هذه البنيات.

إذن فالدراسات الحديثة حول أصل القدرة العقلية على الاستنتاج من خلال استعمال صور منطقية معينة بدونها لا يستقيم الاستنتاج، تبيح لنا الحديث عن وجود (منطق فطري) من حيث هو جملة من الترتيبات الفطرية التي يلتزمها الفكر عند الاستنتاج الصحيح، كما يجري لدى عامة الناس الذي يعتمدون في ذلك على مجرد سجيتهم. فيكون (منطقاً طبيعياً) أصوله موجودة في طبيعة الإنسان العاقلة، بحيث تكون العبارة الشهيرة القائلة (الإنسان حيوان ناطق) تعني أيضاً أن (الإنسان حيوان منطقي). إذ لا معنى للفكر إلا إيراد المعاني والأحكام بحيث يلزم بعضها من بعض. وتكون هذه الأصول هي الأساس الذي استطاع الإنسان أن يقيم عليه مختلف أنواع

المنطق الصناعي الأخرى التي تتجاوز (المنطق الطبيعي)، من حيث تنويع العناصر، ومن حيث تغيير صور تركيبها.

إن المنطق الفطري الذي نتحدث عنه، لا يبعد أن يكون هو الأصول العقلية الأولى التي يقوم عليها كل عمل عقلي، ومنه النظر في أصول المنطق الصناعي، كما هذبها وضبطها أول مرة المعلم الأول. إذ كل نظر في المنطق لمعرفة عناصره، ولمعرفة العلاقة التي تترابط بها هذه العناصر، ولمعرفة القواعد التي تعبر عن هذه العلاقة، لا يمكن أن يكون قد حصل، أو أن يحصل، إلا بواسطة منطق آخر سابق، به تحصل هذه المعارف المتعلقة بعناصر التفكير المنطقي، وبعلاقات ترابطها، وبقواعد هذه العلاقات. ومعنى هذا أن كل حديث عن المنطق إنما يكون بواسطة منطق آخر شارح، سابق له في الوجود، قد يقصره بعض المفكرين من أمثال (شوبنهاور Schopenhauer (١٧٨٨_١٨٦٠م) على استعمال مبادئ العقل الأربعة (الهوية_ الناقض_ الثالث المرفوع_ السبب الكافي)[11]، ويسميها الحقائق السابقة للمنطق (vérités logiques)، إلا أننا نعتقد أن استعمال هذه الحقائق الأربع السابقة لكل عمل منطقي، لا تتجلى ضرورته إلا عند ممارسة التفكير، بإدراك لزوم معنى من معنى، أو حكم من حكم أو من عدة أحكام. ولا يلزم بحال من الأحوال، من الاستعمال الطبيعي لهذه الحقائق، أو القوانين كما تسمى الآن في اصطلاح العامة المتفلسفين، العلم بها أو التصريح بها عند استعمالها، مثلما لا يلزم للمشي العلم بفزيولوجيا المشي.

ومن هنا يتبين أن (المنطق الطبيعي) الذي يعني لدينا (المنطق الفطري) هو الأساس الذي يقوم عليه جميع أنواع المنطق الأخرى التي عرفها حتى الآن الإنسان، والتي يمكن أن يعرفها في المستقبل. وهو المنطق الذي تشرح به أنواع المنطق الأخرى، وهو الذي تبرهن به صحتها وتماسكها، وهو الذي تتكون منه وبه هياكلها. ويلزم من هذا

أن (المنطق الطبيعي) يجب أن يكون موجوداً قبل وجود (المنطق الصناعي) الذي هو النظر في عناصر التفكير الطبيعي وفي العلاقات التي تتحكم في هذه العناصر لمعرفة قواعد هذا التفكير. أي إن المنطق العملي يسبق المنطق النظري، كما يثبت ذلك التاريخ، وعلم النفس التكويني: «فالإنسان يبدأ دائماً بالاستدلال من خلال الواقع، وعندما يتم له ذلك فقط، فإنه يمكنه أن يتساءل عن الطريقة التي يستدل بها (بعد انتظام العمليات العقلية، وبعد تكوين البنيات العامة بالقدر الكافي). وإذن، فالمنطق حصيلة نظر وصورنة بعديين، وليس قانوناً سبقت صياغته قبل تطبيقاته. إذ لما حاول أرسطو صورنته الأولى للمنطق كانت الرياضيات موجودة، وكان هو قد حاول قبل ذلك، فهم العالم، ولا سيما، تصنيف الكائنات الحية»[١٢].

وأبسط ما يلزم من هذا المعطى التاريخي النفسي التكويني، هو أن الاستدلال المنطقي يمارسه الإنسان بما هو إنسان. وهو من جملة العمليات الذهنية التي لا يلزم من حصولها العلم بقوانين حصولها، إذ من رأس (كانط) الفيلسوف الألماني (١٧٢٤_١٨٠٤م) أن: «عمل ملكاتنا يجري حسب بعض القواعد التي نتبعها في أول الأمر دون أن نشعر بها، ثم نتوصل شيئاً فشيئاً إلى معرفتها في أعقاب محاولات متكررة واستعمال طويل لملكاتنا تنتهي بنا إلى إلفها، إلى درجة أنه يصعب علينا أن نفكر فيها بشكل مجرد»[١٣]. ومعنى هذا أن القدرة على الاستدلال عامة والتفكير الاستنتاجي خاصة، ليست متولدة من القدرة على الوعي بقواعده وعلى معرفتها التفصيلية، كما تجري على ألسنة علماء المنطق، بل هي سابقة لها، وهي التي تهيئ لها وتجعلها أمراً ممكناً، إذا ما تعلقت الإرادة بمعرفة قواعد الاستدلال. إذ لو لم يكن الاستدلال المنطقي الصحيح أمراً واقعاً من الناس، لما وجد أرسطو شيئاً يضبط قواعده، ويجعل من مجموعها موضوع (علم المنطق). فيكون (أرسطو) مكتشفاً للقواعد التي وجد أن كل

إنسان سليم العقل يلزمها، عندما يستنتج استنتاجاً صحيحاً، ولم يكن بأي معنى من المعاني مبدعاً لها من غير مثال سابق. إذ يقول: «لقد كانت في مسائل الخطابة أعمال كثيرة وقديمة، أما الاستدلال فلم نجد فيه أصلاً متقدماً نذكره. بل لقد أمضينا وقتاً طويلاً في البحث الشاق. فإذا وجدتم بعد الفحص وبعد العلم بما كانت عليه الأمور في أصلها، أن لبحثنا مقاماً محموداً بين العلوم الأخرى التي استفادت من الأبحاث السابقة، فإنه لم يبق لكم أنتم الذين تابعتم هذه الدروس، إلا العفو عن نقائص بحثنا، والكثير من الشكر على الاكتشافات التي اكتشفناها فيه»[١٤].

إن الذي اكتشفه أرسطو بصريح عبارته ليس هو الاستدلال المنطقي في حد ذاته، بل الذي اكتشفه هو أن للاستدلال الذي مارسه الإنسان منذ كان إنساناً، قواعد عامة يلتزمها كل عاقل بشري ويعتبرها معايير للتمييز بين صحيح الاستدلال وفاسده وللتعامل السليم مع أمثاله من الناس في مختلف شؤون الحياة، ومقاييس لجودة التصورات وصدق الأحكام ويقين المعرفة.

لقد كان أرسطو يعلم أن هناك استدلالات منطقية سليمة، وأن هناك استدلالات منطقية غير سليمة، وأن من الناس في عصره وقبل عصره من يحسن الاستدلال، ومنهم من يسيئه في بلاد اليونان، كما تدل على ذلك وقائع المجادلات التي أشاعها بين عامة اليونانيين القدماء، السوفسطائيون[١٥] وفي بلاد غيرهم المجاور لبلاد اليونان، وكان يعلم، مثلما كان جميع الناس أمثاله يعلمون، أن الجدال سببه الخلاف في الرأي، وأن لكل ذلك أسباباً. فأراد أن يعرف هذه الأسباب فوضع أول كتبه المنطقية، وهو (كتاب الجدل) الذي قال في مستهله: «إن الغرض من هذا الكتاب هو العثور على طريقة تجعلنا نستدل على كل مشكل مطروح بالانطلاق من مقدمات ظنية، ونجتنب عندما نقدم دليلاً أن نقول ما يناقضه»[١٦]، فيكون غرضه هو الكشف عن هذه الطريقة وإظهارها

للناس لكي يعرفوا سبب صحة الاستدلال، وسبب فساده. وفي هذا إقرار منه بأن الاستدلال الصحيح يمكن أن يحصل من الإنسان، مثلما يمكن أن يحصل منه الاستدلال الفاسد. إلا أن كل ذلك يمكن أن يحصل منه دون معرفة بأسبابه. ومتى حصل الاستدلال الصحيح من إنسان، فلا بد أن يكون قد وقع منه وفقاً لمعايير الصحة التي يكون قد التزمها دون أن يعلم بها. ولا شك في أن إدراك هذا الأمر هو الذي جعل الفيلسوف الألماني (ليبنيتس) Leibniz (١٦٤٦_١٧١٦م) يقول: «هناك مبادئ نظرية تؤثر على الدوام في استدلالاتنا، على غرار ما تفعل المبادئ العملية في إرادتنا. وعلى سبيل المثال فإن كل الناس يستعملون قواعد الاستنتاجات بواسطة (منطق طبيعي) دون أن ينتبهوا إلى ذلك»(١٧).

وبهذا المعنى سنتحدث عن وجود منطق فطري في القرآن من خلال مختلف الاستدلالات المستعملة فيه لإثبات عقيدة الإسلام وشريعته.

١) الساوي: البصائر النصيرية. تحقيق الشيخ محمد عبده. صبيح وأولاده. القاهرة.١٣١٦هـ

٢) L ALANDE: V.TECH. et CRIT. De la PHILO.١٢ème edit.١٩٧٦.

٣) LEIBNIZ: N.Essais: ٢ Chap ١§ ٢. Garnier Flammarion. Paris. ١٩٦٦.

٤) LEIBNIZ: N.E.Préface.p٣٥.

٥) Ibid: L١. Chap١. § ٥. p٦٥.

٦) J.PIAGET: Biologie et connaissance. Gallimard. Paris.١٩٦٧. p٣٥٠. ٣٥٢_٣٥٩.

٧) J.PIAGET: La naissance de l'intelligence chez l'enfant. Delachaux et Niestlé. Neuchatel_Paris.١٩٧٧. p٢٨٣.

٨) J.PIAGET: Biologie et connaissance.p٣٥١

٩) J.PIAGET et Barbel INHELDER: La génèse des structures logiques élémentaires. Delachaux et Niestlé. Neuchatel. Suissr. ١٩٦٧. p١١

١٠)Ibid: p١٣.

١١)SCHOPENHAUER: De la quandruple racine du principe de raison suffisante. Trad: G.Gibelin. J.Vrin. Paris.١٩٧٢. Chap ٥. § ٣٣. p١١٣.

١٢)J.PIAGET: Essai de logique opératoire. Paris. Dunod. ١٩٧٢. p٦.

١٣)KANT: Logique. Trad. Guillermit. Paris. J.Vrin ١٩٦٦.p.٩.

١٤)ARISTOTE: ORGANON. Réfutations sophistiques. Trad: J.Tricot. J.Vrin. Paris. ١٩٦٦. ١٨٤b.

١٥)Ibid: ١٦٤a_ ١٦٤b_ ١٦٥a.

١٦)ARISTOTE: ORGANON. Les Topiques. L١/١٠٠a. Trad: J.Tricot.

١٧)LEIBNIZ: N.E. L١. § ٣. p٧٤.

الفصل الثاني

لغة الوحي

إن معرفة صور المنطق الفطري في القرآن لا يمكن أن تحصل إلا من معرفة عناصر لغة القرآن الكريم وقواعد نظمها، لأن التفكير المنطقي لا يتجلى إلا من خلال التعبير اللغوي.

لكن صلة المنطق باللغة تضعف أمام أمر ينبغي فحصه وأمام إشكال يجب علينا إزالته، وهو: هل الصور المنطقية التي نبحث عنها هي صور منطقية باعتبار المرسل الذي هو الله عزوجل، أو هي باعتبار المتلقي الذي هو الإنسان عامة في نهاية الأمر؟ ومن دون أن نخوض في هذا المشكل كما خاض فيه علماء الكلام[1]، فإن الذي يتصل منها بمطلبنا إنما هو النظر إلى هذه الصور في صيغها اللغوية، باعتبار الموحي أو باعتبار الموحى إليه.

إننا نعتقد أن جميع الصفات التي تقال على الله وعلى مخلوقاته، إنما تقال عليهما بالتشكيك. فالقرآن كلام الله، لكن الإنسان لا يستطيع أن يعرف بعقله كيفية حصول الكلام من الله إن هو اعتمد في ذلك على الكيفية التي يحصل بها الكلام بين الناس. لأنه لا ينبغي قياس الغائب على الشاهد إلا عند اتحاد الطبيعة. فيكون الاختلاف في الماهية موجباً للاختلاف في الاعتبار. ومن شأن هذا أن يعدل بنا عن مطلب حقيقة لغة الموحي إلى مطلب حقيقة لغة الموحى إليه، التي تعد دائماً لغة منطبعة بلغة الموحي، إلا أنها ستكون بالضرورة متكيفة مع طبيعة الموحى إليه البشرية. فتكون لغة القرآن الكريم هي لغة الله كما يمكن البشر أن يفهموها، وأن تنبجس من طبيعتهم، وأن تجري على ألسنتهم.

وهذا أمر نستطيع أن نتصوره إن نحن أخذنا بعين الاعتبار الفارق الجوهري بين كفاءة الموحي في الإصدار وكفاءة الموحى إليه في التلقي. إذ من الضروري في جدوى الخطاب أن يفهمه المتلقي، فلسنا نجد عاقلاً جاداً يخاطب أصم أبكم بلغة السامعين الناطقين. إذ هو يعلم أن من يتوجه إليه الخطاب لا يتلقاه منه لجهله برموزه من جهة، ولعدم وصول الخطاب نفسه إليه من جهة أخرى، لوجود حاجز الصمم والبكم الذي يفصل بين عالمين هما عالم الصوت وعالم الصمت. بل في هذه الحالة نجد العاقل يخاطب الأصم الأبكم باللغة التي يفهمها وهي لغة الحركات، التي لا تكون لغة للمتكلم إلا من حيث هي اللغة التي يفهمها المخاطب. وحتى عندما ننسبها إلى المتكلم من حيث هي صادرة منه، فإن طبيعتها إنما اقتضتها طبيعة المخاطب ولم تقتضها قط طبيعة المتكلم. فتكون لغة الحركات الصادرة من المتكلم الناطق السامع، ليست هي لغته الموافقة لكفاءته، بل هي اللغة الموافقة لكفاءة السامع في التلقي.

ويمكننا أن نتصور العلاقة يبن كفاءة المرسل وكفاءة المتلقي، من خلال وضعية من يشاهد مسرحية لا يعرف لغة ممثليها. فسيلجأ عند حرصه على فهم المسرحية وإفهامها لغيره إلى ترجمة حركات الممثلين الجسمية إلى لغته. فلا يدرك من أحداث المسرحية إلا ما استطاع أن يعبر عنه بلغته التي ليست هي اللغة الأصلية للمسرحية. فلا يدرك من مضمون المسرحية إلا ما استطاع أن يفهمه من حركات الممثلين، التي يفرض هو أنها تعني ما فهمه، دون أن يكون لديه ما يثبت صحة فرضه.

ومن شأن الاختلاف في الطبيعة بين لغة المرسل ولغة المتلقي، أن يلزم منه اختلاف في انتقال المعاني من لغة إلى أخرى، كما يقرر ذلك علماء اللغة العارفون بصلة المعاني بالمباني التي يؤدي اختلافها في اللغات البشرية إلى الاختلاف في مقدار المعاني المنقولة من إحداها إلى الأخرى أحياناً، وأحياناً أخرى في نوعية المعنى المراد تبليغه. إذ من

المقرر لدى علماء اللسانيات أن في كل ترجمة قسماً من المعاني يضيع، ويحصل هذا حتى بين المتخاطبين باللغة الواحدة[٢] عند اعتبار الاختلاف في المستوى بين كفاءة المرسل وكفاءة المتلقي. ومن باب الأولى والأحرى أن يقال مثل هذا عند اعتبار الاختلاف بين طبيعة المرسل الذي هو الله، وطبيعة المتلقي الذي هو الإنسان.

الذي نريد أن نرتبه على هذا، هو أن تتبعنا لصور المنطق الفطري في القرآن الكريم إنما يقوم على أساس اعتبارنا لمعاني القرآن، من حيث هي متلقاة في لغة يفهمها البشر، ومن حيث هي واردة في مبان يدرك منها الناس المعاني المراد تبليغهم إياه. لكن بحسب اصطلاحهم على تأدية المعاني التي يمكنهم أن يدركوها بواسطة المباني التي تتخذها الطبيعة البشرية طريقاً للوصول إلى هذه المعاني أو إلى تبليغها.

إذن فالمنطق الفطري الذي نبحث عن صوره في القرآن الكريم، هو المنطق المحايث للطبيعة البشرية التي تستقبل الخطاب الإلهي. فهو خطاب المتلقي. ولا يمكن بحال من الأحوال نسبة مثله إلى المرسل جل جلاله، على غرار ما قد يتبادل إلى الأذهان عندما يجري الخطاب بين مرسل ومتلق من طبيعة واحدة. وبالتالي فلا يلزم مما نجده من صور منطقية لدى الإنسان، أن يكون لله مثلها، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فالصور المنطقية الموجودة في الخطاب القرآني، هي صور مرادة من الله، دون أن يلزم من إرادته لها أن تكون هي الصور المناسبة لماهيته، بل هي صور مناسبة لماهية الإنسان الذي يخاطبه الله.

ثم إن خطاب الله المنزل على رسوله ﷺ، هو خطاب موجه إلى الناس كافة. ويترتب على هذا أن الصور المنطقية التي استعملها هذا الخطاب، ليست واردة فيه بحسب مدارك النبي ﷺ، فتكون هذه الصور متطابقة مع هذه المدارك كما قد يظن ظان، بل إن كل ما يجوز قوله في هذا المقام، هو أن الصور المنطقية التي استعملها الخطاب القرآني،

هي صور يستعملها عامة الناس، من حيث هم بشر ذوو طبيعة مغايرة لماهية مصدر الخطاب. فلا يكون الرسول إلا مبلغاً للخطاب الذي تلقاه بالوحي. فهو ليس منشئاً لهذا الخطاب الذي لو كان صادراً منه بالإنشاء لكان خطاباً يمكن صدور مثله من جميع الناس. وكما يقول ابن سينا فإن «الرسالة هي إذن ما قبل من الإفاضة المسماة وحياً على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علماً وسياسة. والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحياً على أي عبارة استصوبت ليحصل بآرائه (أدائه) صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعلم العقلي بالعلم»[٣].

ومعنى هذا أن تبليغ الوحي، إنما يكون باللغة التي أنزل بها، والتي هي بالضرورة لغة الرسول المبلغ. فتكون بين الوحي واللغة المنزل بها، علاقة المعنى باللفظ المعبر عن هذا المعنى. ومن البين بنفسه أنه لا توجد علاقة ضرورية بين المعنى والعبارة الدالة عليه. فاختلاف اللغات يعبر عن اختلاف أدوات التعبير عن المعنى الواحد الذي تدل على وحدته الترجمة من لغة إلى أخرى، ومن نظام رمزي دلالي إلى آخر. ولهذا تكون لغة التبليغ هي لغة الرسول المبلغ الذي ينبغي أن يستعمل لغة الناس الذين أمر بتبليغهم مضامين الوحي. ولا يمكن أن تكون هذه اللغة إلا لغة الأقوام الذين هو واحد منهم.

وإذا كان الرسول مأموراً بتبليغ الرسالة للناس كافة، فإن لغة الوحي ما دامت لغة البشرية، فهي قابلة للترجمة إلى لغة أخرى، بالقدر الذي يمكن به نقل المعنى من نظام لغوي إلى نظام لغوي آخر. لكن صور الوحي المنطقية تبقى دائماً مرتبطة بالنظام اللغوي الذي أنزل به هذا الوحي. وإذا كانت لغة الوحي هي السبيل إلى الوصول إلى هذه الصور، فإن هذه الصور المنطقية، من حيث هي صور عقلية مستقلة عن أوعيتها اللغوية، تبقى صالحة للنقل التام من لغة الوحي، على أساس أن الصور المنطقية التي

تستعملها اللغات البشرية، هي صور واحدة من حيث هي صور بشرية تنبجس من الفطرة البشرية ذاتها كما بينا ذلك من قبل.

وقد يقال إن خطاب الله، ما دام متوجهاً إلى الناس كافة، فإنه كان ينبغي أن ينزل بجميع لغات الناس، لأن صدوره بلغة خاصة يجعله خاصاً بالأقوام الذين يستعلمون هذه اللغة التي يفهمون بها عندئذ خطاب الله. وقد ذكر الإمام فخر الدين الرازي (٥٤٤_٦٠٦هـ) في (تفسيره الكبير) أن هذه هي حجة طائفة من اليهود، زعموا أن الرسالة المحمدية خاصة بالعرب، لأنها نزلت بلغتهم، فلا يكون القرآن حجة إلا على العرب[٤]. ويبدو لنا أنهم يوحدون بذلك، بين معاني الخطاب وبين ألفاظه من جهة، وينكرون وحدة المعاني وراء اللغات المختلفة من جهة أخرى. بل هم بذلك ينكرون وحدة الفطرة البشرية. ومن المقرر الآن لدى فلاسفة اللغة أن جميع لغات البشر، لغات اصطلاحية خاضعة للتغير عبر الزمان وعبر المكان. بل هي إرادية، يستطيع كل إنسان أن ينشئ مع غيره ما يشاءان من الأنظمة الرمزية في كل وقت. فلا تكون الألفاظ ونظامها الذي تتألف منه اللغة سوى أداة، تستعمل للتعبير والإفصاح عن المعاني التي يتعامل معها العقل الذي هو واحد لدى جميع الناس، وإلا بطلت حجة كل محتج، وسقطت دعوى كل مدع، وسادت السفسطة.

ولهذا يتبين لنا أن اللغة ما دامت هي خاصة الإنسان، فهي ليست كذلك من حيث هي ألفاظ وأصوات بل من حيث هي معان ليست الألفاظ فيها سوى مظهر خارجي لها. فالذي يتميز به الإنسان ليس هو التصويت المنظم، بل التكوين المنظم للمعاني الذي يستند لدى الناس عبر الزمان والمكان إلى قوانين لا يمكن أن يخرج عنها العقل البشري إلا بفساده. ولا يلزم من هذا قط أن يكون بين قوانين التفكير وقوانين التعبير تواز ضروري. بل كل الوقائع تبين أن قوانين التفكير ضرورية، وأن قوانين التعبير

اختيارية، بحيث يمكن تغيير قوانين التعبير، ولا يكون من الممكن بحال من الأحوال تغيير قوانين التفكير الفطري. لأن كل إرادة في تغييرها تستلزم استعمالها، ولهذا فهي أولية ومبادئ كل تفكير.

فالتفكير لا يستقيم بدون الاعتماد على مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية. بينما التعبير في أي لغة من اللغات البشرية يمكن أن تتغير قواعده دون أن يؤثر ذلك في وظيفة هذه القواعد، وفي قدرة اللغة الجديدة المتكونة منها، على القيام بوظيفة التواصل. إذ لكل لغة من لغات العالم تاريخها الذي يعبر عن مختلف التغيرات التي حصلت فيها، والتي لم تفقد بسببها وظيفتها الاجتماعية. وهذا أمر يقر به ويذكره جميع علماء اللسانيات، فهم مجمعون على «أن اللغات تتغير دون أن تكف أبداً بذلك عن القيام بوظيفتها، وأن اللغة التي تكون بصدد دراستها لمعرفة طريقة استعمالها، قد تكون في حالة تغير. ومن جهة أخرى فإن الوقفة المتأملة تثبت أن ذلك هو حال جميع اللغات في كل وقت»(٥).

وإذا كان من الثابت أيضاً أن مادة التفكير تتغير بحسب أنواعها وعددها، كما تثبت ذلك معطيات مختلف الحضارات عبر التاريخ، فإن صورة التفكير البشري لم تتغير قط خلال الحقب المتطاولة من وجود الإنسان على مسرح الحياة الأرضية. بحيث يمكن أن نقول إذا كانت مادة التفكير متغيرة، فإن صورته ثابتة خلال الحقب المتطاولة من الزمان. وهو أمر يمكن ملاحظته فيما تركه الأولون من آثار مكتوبة أو مروية. وعلى سبيل المثال «ففي الوقت القصير الذي يفصلنا عن أرسطو أي حوالي ثلاثة وعشرين قرناً، وهي فترة ضمن ملايين السنين التي تنسب اليوم إلى عمر الإنسان، فإنه لا يوجد ما يدعونا إلى أن نظن أن الطبيعة البشرية قد تغيرت بصورة محسوسة. فنحن اليوم نعرف ونستدل، وباختصار إن لم نفكر فيما كان يفكر فيه، فإننا على الأقل نفعل ذلك كما

كان يفعل. وحديثه عن القياس في حد ذاته ما يزال صحيحاً لدينا»[٦]. حيث يمكننا أن نقول مستندين في ذلك إلى الآثار الفكرية الباقية من القرون الخالية من عمر البشرية، أن مادة التفكير تتغير مع السنين من حيث الكم والكيف، لكن صورته لم تتغير ولا تتغير ولن تتغير ما دام الإنسان إنساناً، يولد مزوداً بالفطرة بقوانين طبيعية ثابتة ثبات الطبائع، وتتكون منها بنية عقله الذي هو به إنسان.

لكن إذا كان عمل العقل البشري إنما يتجلى في الفكر الذي يصدر فيه أو الذي يتلقاه، فإن كل ذلك لا يحصل منه إلا بواسطة اللغة التي يستعملها الإنسان دائماً، لكي يقول شيئاً أو لكي يفهم شيئاً. ولا يمكننا أن نتصور إنساناً يستعمل اللغة لكي لا يبلغ غيره معنى من المعاني مهما دق وصغر. ولا أن نتصور إنساناً يفكر في أي شيء دون أن يستعمل اللغة التي قد تكون باطنية، لكنها لا يمكن أن تكون في أصلها إلا معطى اجتماعياً خارجياً. ولا أن نتصور إنساناً يبلغ عن غيره لغيره، بغير لغة تحمل المعاني التي يتعامل بها مع غيره عند الإصدار أو عند التلقي. ومع هذا فإن من المتفق عليه «أن التفكير والكلام نشاطان متمايزان في جوهرهما، يلتحمان من أجل الحاجة العملية إلى التواصل، لكن لكل منهما ميدانه وإمكاناته المستقلة. وتتمثل إمكانات اللغة في الإمدادات التي تقدمها للعقل من أجل ما يسمى بالتعبير عن الفكر»[٧]. ومعنى هذا أن ارتباط الفكر باللغة أمر لا جدال فيه، لكن الحديث عن أحدهما غير الحديث عن الآخر، إذ يمكن وصف اللغة، بينما وصف الفكر من حيث هو معان وعلاقات بين هذه المعاني يبقى أمراً متعذراً إلا من خلال القوالب اللغوية. وذلك لأن اللغة ليست ضرورية لنقل الفكر فحسب، بل هي لدى الإنسان ضرورية أيضاً لتكوين الأفكار. إذ تمايز المعاني إنما يتحقق بتمايز الألفاظ الدالة عليها، على الرغم من أن حقيقة المعنى مغايرة لحقيقة اللفظ.

إن التمايز الجوهري بين المعنى واللفظ إذ كان لا يتنافى مع تعلق أحدهما بالآخر، فإنه يقتضي من جهة هذا التعلق أن يكون المعنى مهيأ لأن يحمله اللفظ، بحيث يكون في اللفظ كل ما يمكن أن يحمله دون أن يلزم من ذلك أن تكون حدود المعنى هي حدود احتمال اللفظ له. فتكون لغة الوحي هي اللغة التي يستطيع أن يفكر بها الإنسان، وبالتالي أن يفهم بها وأن يبلغ بها. فتكون معانيها هي المعاني التي يمكن أن يدركها الإنسان، لأن اللغة التي تعالج بها هذه المعاني هي اللغة التي يمكن أن يستعملها الإنسان للتعامل مع المعاني، سواء أصدرت منه أو تلقاها من غيره.

ومن شأن هذا أن يضعنا وجهاً لوجه أمام علاقة المقولات الفكرية بالمقولات اللغوية[٨]. إذ يبدو أن المقولات الفكرية مقولات عامة واحدة من وراء اختلاف اللغات، بينما تكون المقولات اللغوية خاصة تختلف باختلاف اللغات وطرقها في التعبير عن المعاني المفردة والمركبة. وينبغي لنا أن نتساءل أيهما يحدد الآخر؟ هل المقولات الفكرية هي التي تحدد وتعين المقولات اللغوية، أو العكس هو الصحيح؟

لقد ظن الناس طويلاً في أعقاب أرسطو أن المقولات الفكرية، أي ما يمكن أن يقال عن أي شيء، هي التي تحدد المقولات اللغوية. وبالتالي تكون المقولات الأرسطية العشر، هي وحدها المقولات التي يمكن أن تقال في كل لغة من اللغات البشرية. ذلك أن أرسطو عندما وضع قائمة مقولاته كان مراده «أن نحصي جمع المحمولات الممكنة في القضية، بشرط أن يكون كل لفظ دالاً على انفراد وغير مندرج في تركيب. ومن دون أن يشعر، فقد جعل معياره في ذلك الحاجة العملية إلى تعبير متميز بالنسبة إلى كل واحد من المحمولات. فكان محكوماً عليه بأن يجد دون أن يقصد ذلك، التمييزات التي تضعها اللغة نفسها بين أصناف الصور الرئيسية. لأن هذه الصور وهذه الأصناف إنما تكتسب دلالتها اللغوية من الفروق الموجودة بينها»[٩].

ويمكننا أن نرتب على هذا أن المقولات المنطقية كما حددها أرسطو، هي مقولات حددتها لديه لغته اليونانية وصور التعبير منها، ولم تحددها قط لديه صور التفكير الذي كان يمكن أن يجري في ذهنه، أو في ذهن أي إنسان في غير اليونان وفي غير عصر أرسطو. فتكون مباني اللغة هي التي تتحكم في معاني الفكر وتكون صور التفكير تابعة لصور التعبير وتختلف باختلافها، دون أن يكون ذلك حائلاً دون الاتفاق في العديد من هذه الصور في مختلف اللغات. ومعنى هذا «أن ما يمكن أن يقال هو الذي يحدد وينظم ما يمكن التفكير فيه»[١٠].

فإذا كانت نوعية الصور اللغوية هي التي تتحكم في نوعية الصور الفكرية، بالنسبة إلى اللغات البشرية التي تشترك جميعاً في بشرية اللغة وبشرية الفكر، فإن من باب الأولى والأحرى أن تكون اللغة التي يتلقى بها الرسول الوحي، هي اللغة التي يفهمها ويتعامل بها مع من ينقل إليهم مضامين الوحي. وعندئذ ستكون هذه المضامين من السعة والشدة بقدر ما تستطيع لغة المتلقي استيعابه منها، ولا يمكن بحال من الأحوال التسوية بينهما وبين سعة المضامين وشدتها بحسب مصدرها الإلهي. لأن بين مستوى الموحي ومستوى الموحى إليه فروق جوهرية كثيرة، هي الفروق بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية.

ونريد أن نخلص من كل ما سبق إلى أن الصور المنطقية التي سنقف عليها في الخطاب القرآني، هي صور بحسب لغة المتلقي الموحي إليه وبحسب طرقها في التعبير. ولا يمكن بحال من الأحوال اعتبارها الصور الوحيدة التي نزل بها الخطاب الإلهي على رسله، ولا الصور الكافية لاستيعابه. وكل ما سنقوله على لغة الوحي، إنما نقوله عليها من حيث هي لغة المتلقي البشري، الذي لا يمكن أن يعبر بلغته عن الوحي إلا بالقدر الذي تسمح به لغته البشرية التي نزل بها.

حواشي الفصل الثاني

١) انظر: المواقف لعبد الرحمن الإيجي. مصطفى البابي الحلبي وأولاده. القاهرة ١٣٥٧هـ. ص٢٩٣.

٢) J.P.VINAY: La.traduction humaine in Le Langage. Encyclopedie de la pléiade. Gallimard. Paris. ١٩٦٨. p٧٣٠.

٣) ابن سينا: إثبات النبوات. دار النهار للنشر. بيروت. ١٩٦٨. ص٤٧.

٤) التفسير الكبير: الآية الرابعة من سورة إبراهيم.

٥) André MARTINET: Eléments de linguistique générale. A. Colin. Paris. ١٩٧٠. p٢٩

٦) E.GILSON: Linguistique et philosophie. J.Vrin. Paris. ١٩٦٩. p٨٩.

٧) E.BENEVENISTE: Problèmes de linguistique générale. Gallimard. Paris. ١٩٦٦. T١. p٦٣.

٨) Ibid: p٦٥

٩) Ibid: p٧٠

١٠)Ibid: p٧٠

الفصل الثالث

قوة الحجة المنطقية

يبدو لنا أن قوة الحجة المنطقية إنما يفسرها الكشف عن صورتها التي تتجلى فيها العناصر الأولية المستعملة في الحجة، والعلاقة التي تربط هذه العناصر بعضها ببعض، والمفاصل التي تتحكم في حركة اللزوم وتوجهها. وإذا كانت الحجة المنطقية تعد أقوى وسائل الإقناع، فإن عرضها قد يكون جزئياً أو ممتزجاً بما ليس من صميمها. فتفقد الحجة بذلك شيئاً من مظهرها، إما بالحذف منها، وإما بالإضافة إليها.

ومن شأن رد الحجة إلى صورتها التامة والخالصة، أن يظهر ما أضمر منها، وأن يستبعد ما أقحم فيها، وبالتالي، أن يرد إليها ما حذف منها لافتراض العلم به، وأن يحذف منها ما أضيف إليها لافتراض الحاجة إليه في مقام الاحتجاج المعين. لكن الحذف والإضافة في ذاتها قد يراد بهما إما الوصول إلى الإقناع من أقرب السبل، وإما تسهيل الإذعان للحجة. وتبقى الحجة في الحالين حجة منطقية ذات صورة معينة يمكن تعرفها. وهذا مجال يلتقي فيه المنطق بالخطابة من حيث هي كما يقول أرسطو «القدرة على النظر في كل ما يوصل إلى الإقناع في أية مسألة من المسائل»[١]. وما دامت البلاغة في الكلام هي «مطابقته لمقتضى الحال»[٢]، كما يذهب إلى ذلك علماء البلاغة العرب، فإن هذا يقتضي «أنه عندما تكون إحدى المقدمات معلومة، فليس هناك ما يدعو لذكرها أو إثباتها. إذ إن المستمع يجد ما يحل محلها» كما يقول أرسطو[٣]، بل يكون في ذكر ما هو شائع بين الناس ضرب من الانتقاص في حق السامع المخاطب.

ولهذا يغلب في الحجة المنطقية إيرادها بحسب مقتضى الحال، من أجل أن يكون وقعها أفضل، وتحقق الغرض منها أتم وأكمل. وبما أن أفضل أنواع الحجج هو الذي يحصل به الإقناع من أقرب السبل، وكان أقرب السبل إلى ذلك هو تطبيق مبدأ (المقول على الكلي مقول على جميع أفراده) الذي يدخل حالة خاصة في مبدأ عام، فإن مقتضى الحال من العلم لدى السامع بالمبدأ العام أو بالحالة الخاصة، يجعل المستدل يستعمل مبدأ الاقتصاد في التفكير، فيحذف من خطابه، المبدأ العام، أو الحالة الخاصة، لعلم السامع بهما، فلا يكون في ذكرهما فائدة، بل حط من قدر السامع، وشك في قدرته على معرفتهما.

ولهذا يعمد كل المستدلين في العادة إلى استعمال القياس الضمير، وهو كما يقول الفارابي (٢٥٩_٣٣٩هـ): «قول مؤلف من مقدمتين مقترنتين، يستعمل بحذف إحدى مقدمتيه المقترنتين، ويسمى ضميراً، لأن المستعمل له يضمر بعض مقدماته ولا يصرح بها، ويعمل فيه أيضاً على ما في ضمير السامع من معرفة المقدمات التي حذفها»[٤].

ومعنى هذا أن القياس المضمر هو في الذهن قياس تام، وفي اللفظ قياس ناقص، إلا أن نتيجته لم تكن لتلزم لولا استعمال المقدمة المضمرة. مثال ذلك القياس المضمر في الآية الكريمة ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ (يس_٧٩) التي تجيب على التساؤل الذي تضمنته الآية التي قبلها ﴿وضرب بنا مثلا ونسي خلقه. قال من يحيي العظام وهي رميم﴾(يس_٧٨)، والتي تحكي رأي من ينكر البعث بعد الموت وفناء الجسد وتبدد أجزائه.

ومن الواضح أن في الآية (٧٩) رداً على من أنكر البعث بعد الموت، وإقناعاً له بأن هذا البعث حاصل لا محالة. وكل إقناع بغير المشاهد المحسوس، إنما يكون بواسطة

العقل الذي يحققه بترتيب مخصوص للأقوال وللأحكام. ويمكن إظهار مادة الإقناع الواردة في الآية الكريمة على الصورة المنطقية التامة الآتية:

كل من خلق أول مرة، قادر على أن يعيد الخلق،

والله خلق أول مرة،

إذن فالله قادر على أن يعيد الخلق.

ومن النظر في هذه الصورة التامة لقياس استعمل لإقناع منكر البعث، يتبين أن منكر البعث هذا، كان يقر بالمقدمة الصغرى، لأنه كان يعرف بالمشاهدة أن لا شيء يخلق نفسه، وأنه هو الآخر لم يهب نفسه الحياة. وبما أنه كان يقر بصدق المقدمة الصغرى التي هي مجرد حالة خاصة من مبدأ عام، يقر به أيضاً منكر البعث، وهو أن من فعل فعلاً يستطيع أن يعيد فعله، فإن مقتضى حاله من العلم بضرورية المقدمة الصغرى، هو الذي جعل الخطاب القرآني يضمرها ويكتفي بذكر المقدمة الكبرى التي تعبر عن مبدأ عام، والتي تغني في الإقناع عن المقدمة الصغرى التي يعرفها منكر البعث ويقر بها. فيكون في الإضمار سرعة في الإقناع، واقتصاد في الفكر، واجتناب للتكرار الذي لا يثير في مثل هذا المقام إلا الملل.

لكن المقارنة بين عبارة الآية الكريمة، وعبارة القياس، تبين أن إجمال الآية أوقع في النفس من تفصيل القياس، وأن اكتناز الآية بالمعاني أبلغ في التأثير من ترهلها، وأن مضمونها أوسع بكثير من لفظها. إذ من عيوب الكلام المنفرة من الإصغاء إليه، كثرة ألفاظه مع قلة معانيه. وهو أمر يقع فيه كل من أراد إيراد الحجة في صورتها المنطقية التامة. إذ هو في هذه الحالة مضطر إلى التصريح بكل لفظ تتقوم منه بنية القياس على الطريقة التي يشترطها المنطقيون، بحيث يكون التصريح بالبنية المنطقية للحجة على حساب بلاغة هذه الحجة، وحسن موقعها في النفس.

ثم إن المتعارف عليه أن حدس العقل للنتائج من المقدمات، أسرع بكثير من التعبير عن الاستنتاجات ذاتها. إذ مدارك العقل تجاريها عباراته لدى جميع الناس. وهذا ما يجعلهم في غالب الأحيان يكتفون عند الإقناع بذكر إحدى المقدمتين اللتين يجرون بهما القياس في أذهانهم، وهم يعلمون أن ما أضمروه، هو من الأمور المعروفة لدى السامع والتي لا ينبغي إثقال الخطاب بها. فالمعزي يكتفي عادة بأن يقول (كل نفس ذائقة الموت) وهو يقصد أن (كل إنسان فان). فأضمر المقدمة الصغرى التي لو صرح بها لكان قال: (وفلان نفس)، وهو يريد أن يقول: (وفلان إنسان). واللائم يجتزئ في العادة بأن يقول: (لو فعلت كيت وكيت)، ويضمر المقدمة الكبرى التي لو أظهرها لكان قال: (كل من فعل كيت وكيت يلام) لجريانها مجرى القاعدة العامة في المعاملات بين الناس، ولعلمهم بها جميعاً، بحيث لو أظهرها المتكلم لما أفاد شيئاً جديداً، ولأن من عادتهم أن لا يتناقشوا في الأمور الواضحة بنفسها، وأن لا يحتج بعضهم على بعض بما يسلمونه، أو يتفقون عليه جميعاً.

والمتتبع لأحوال الناس في معاملاتهم، يلاحظ أن إضمار المقدمة الصغرى أو المقدمة الكبرى بحسب مقتضى الحال، وإضمار النتيجة في كل ذلك، أمر شائع بينهم، لأن في التكرار همزاً بالغفلة، وفي الإظهار لمزاً بالعناد، وهما أمران يستنكف منهما العقلاء. «إذن فالأقيسة المضمرة هي الطريقة العادية التي يعبر بها الناس عن استدلالاتهم عندما يحذفون القضية، أحياناً الكبرى، وأحياناً الصغرى، وأحياناً النتيجة»(٥).

إذن فالحذف من الحجة لا يضعفها، بل يقويها، لأنه يحرك ذهن السامع إلى استكمال ما ينقصها من العناصر اللفظية، لكي تتأكد لديه صحة البناء المنطقي الذي يترتب عليه اللزوم الذي لا يمكن العقل أن يدافعه لابتنائه على قوانين وقواعد أولية، هي مبادئ

أنواعه بها. إذ في هذه الحالة يكون الوصف ثابتاً لجميع أنواع الجنس وغير ثابت لجميعها، وهذا هو عين التناقض.

والرافض لنتائج القياس الشرطي، القائم على علاقة التلازم بين الأشياء في الأذهان أو في الأعيان، مع الإقرار بالتلازم بين الأشياء، إنسان متناقض. لأنه يقر بوجود علاقة بين أمرين وينكر وجودها، في نفس الوقت ومن نفس الجهة. فالذي يقر بالتلازم بين التغير والحدوث، بحيث لا يمكن أن يوجد التغير بدون أن يوجد الحدوث، ثم في نفس الوقت يقر بوجود التغير دون الإقرار بوجود الحدوث، إنسان متناقض. لأنه عندما يقر بأنه (إذا وجد التغير وجد الحدوث)، يكون قد أقر بثبوت المعية في نفس الوقت ومن نفس الجهة، وهذا هو عين التناقض أيضاً.

ويترتب على هذا أن رفض أي مبدأ من مبادئ العقل، يؤدي بالضرورة إلى رفض مبدأ عدم التناقض.

فالذي ينكر أن تكون للأشياء حقائق ثابتة إنسان متناقض، لأنه بذلك يقر بأن يكون الشيء مغايراً لنفسه، وبالتالي بأن يكون هو ذاته وليس هو ذاته. فإذا كان من مفهوم الإله أن يكون واحداً، فإنه لا يمكن أن يكون ثلاثة. وإذا كان من مفهومه أن يكون إلهاً للبشر، فإنه لا يمكن أن يكون إلهاً لشعب دون شعب. وهذا أمر لا يقبله العقل السليم.

والذي ينكر أن يكون الشيء إما متصفاً بصفة وإما متصفاً بنقيضها، إنسان متناقض، لأنه بذلك يقر بأن للشيء حقيقة وليست له حقيقة، وهو أمر تبطل معه الأحكام، وتتعطل معه الاستدلالات.

والذي ينكر أن يكون للشيء علة أوجدته إنسان متناقض، لأنه بذلك يجعل الشيء موجوداً وغير موجود، في نفس الوقت ومن نفس الجهة. فالذي يجعل العالم المتغير

قديماً، يجعله مغيراً لنفسه بنفسه، وبالتالي موجوداً قبل أن يكون موجوداً، وبالتالي يكون العالم في نظره موجوداً وغير موجود في نفس الوقت ومن نفس الجهة.

والذي ينكر أن يكون لأفعال العقلاء غايات يتحقق بها كمالها، إنسان متناقض، لأنه بذلك يجعل لإنكاره غاية وينفيها عنه في نفس الوقت ومن نفس الجهة.

إذن يمكننا أن نستخلص مما سبق أن قوة الحجة المنطقية مستمدة من قوة مبدأ عدم التناقض الذي هو عنوان سلامة العقل، بحيث لا يمكن الجمع بين الإقرار بمبدأ عدم التناقض وبين عدم العمل به، وقبول نتائج الاستدلالات المختلفة التي تعتمده جميعها.

ولهذا نجد الناس عند الاختلاف في الرأي يلجأون في آخر المطاف إلى الاحتكام إلى مبدأ عدم التناقض وإلى فحص الحجج في ضوئه، لأنه مبدأ فطري بسيط، منه يبدأ التركيب، وكلي لأن جميع العقول السليمة تلتزمه، وتطلب الالتزام به، عند الاقتناع وعند الإقناع. وأقوى الحجج هي التي تستبطن مبدأ عدم التناقض، وأضعفها هي التي تتجرد منه.

حواشي الفصل الثالث

١) أرسطو: الخطابة، ترجمة د.إبراهيم سلامة. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٠_٢_١ ص١٠٠.

٢) الجرجاني: التعريفات.

٣) أرسطو: الخطابة، ٢_١٣

٤) ضمن (الفارابي في حدوده ورسومه) للدكتور جعفر آل ياسين. عالم الكتب. بيروت.

٥) A.ARNAULD et P.NICOLE: La logique. P.U.F. Paris. ١٩٦٥. p٢٢٧.

٦) ARISTOTE: La Métaphysique G.١٠٠٥b_١٢/٢١. Trad: Tricot. Vrin. ١٩٦٦. paris

كل عمل عقلي. ومن هذا العمل العقلي التشكيك ذاته في أولية هذه المبادئ. إذ لا يمكن التشكيك في صلاحية هذه المبادئ إلا باستعمال هذه المبادئ ذاتها. وهي بالإضافة إلى ذلك، مبادئ فطرية ضرورية كلية. هي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ العلية، ومبدأ الغائية. ويرى أرسطو أن أهمها هو مبدأ عدم التناقض الذي يسميه مبدأ المبادئ، ويعده أوثقها. إذ يقول: «وأوثق المبادئ يعرف بأنه الذي يمتنع الخطأ فيه. فيجب أن يكون مثل هذا المبدأ أعرف المبادئ (لأن الخطأ إنما يكون فيما لا نعرف) وغير مقيد، لأن المبدأ الذي يكون امتلاكه ضرورياً لفهم كل موجود أياً كان، ليس متوقفاً على مبدأ آخر. وما يجب أن يكون معلوماً بالضرورة من أجل معرفة كل موجود أياً كان، فإنه يجب امتلاكه بالضرورة قبل كل معرفة. وعندئذ فلا شك أن مثل هذا المبدأ هو أوثق المبادئ. فما هو؟ سنذكره الآن. وهو التالي: من المحال أن يكون المحمول الواحد موجوداً وغير موجود في نفس الوقت للموضوع الواحد من نفس الجهة».[٦]

فتكون قوة الحجة المنطقية قائمة على قوة مبدأ عدم التناقض، الذي لم يضبط صيغته أحد قبل أرسطو فيما نعلم، والذي عملت به عقول الناس قبل صياغته منذ أزمنة موغلة في القدم. بل لا يمكننا أن نتصور عملاً مستقيماً يصدر من عقل بشري دون أن يلتزم فيه هذا العقل مبدأ عدم التناقض. من ذلك أننا إذا رجعنا إلى النصوص التي بقيت لنا من الحضارة البابلية، والتي سبقت صياغتها وضع شريعة (حمورابي) في القرن الثامن عشر قبل الميلاد، وجدنا أن منها ما ينص على أنه «إذا قالت المرأة لزوجها لست زوجي، ألقي بها في النهر»[٧]. ومن الواضح أن هذه القضية الشرطية تصلح لأن تكون مقدمة كبرى في قياس شرطي، يستعمله كل من يطبق هذه القاعدة كما كان أصحابها يفعلون من دون شك. ومن رفض تطبيق هذه القاعدة يكون متناقضاً، لأنه يكون مقراً

بوصف الشيء بصفته، وبنفيها عنه في نفس الوقت ومن نفس الجهة. وهو أمر لا يفعله العقل السليم.

والتزام العقل البشري مبدأ عدم الناقض ليس أمراً اختيارياً، كما يدعي بعض علماء الاجتماع الوضعيين من أمثال دوركايم (١٨٥٨_١٩١٧م) وأتباعه، بل هو أمر اضطراري فطري، لأن التفكير المنطقي حتى لو كان اختيارياً وأمراً اصطلاحياً من أجل تسهيل التواصل، فإنه يلزم أن يقوم هذا الاختيار على التمييز بين الشيء ونقيضه. فيكون في هذا مصادرة على المطلوب الأول.(٨)

ولا جرم أن فطرية مبادئ العقل هي التي أعطت البشر مقاماً مشتركاً، تتوحد فيه مقاييسهم التي يخضعون إليها أحكامهم، والتي يعودون فيها جميعاً عند الاختلاف في الأحكام إلى مبدأ المبادئ، الذي يكون الإقرار به دليلاً على سلامة العقل، ويكون إنكاره أمارة على فساد العقل.

ذلك أن الحجة الحملية والحجة الشرطية، من حيث هما الحجتان اللتان ليس للعقل البشري في المجال النظري غيرهما لإحقاق الحق وإبطال الباطل، فإنهما كلتيهما تقومان على التزام مبدأ عدم التناقض وعلى المطالبة بالتزامه، لأنهما منه تستمدان قوتهما.

فالرافض لنتائج القياس الحملي ذي المادة المسلمة والصورة الصحيحة إنسان متناقض، لأنه يرفض مبدأ (المقول على الكلي مقول على جميع أفراده). فهو يرفض في النتيجة ما سبق له التسليم به في المقدمة الكبرى.

فالذي يقر بأن (العالم متغير) وبأن (كل متغير حادث)، ثم ينكر ما يلزم من إقراره بالمقدمتين السابقتين، وهو أن (العالم حادث)، إنسان متناقض. لأن موضوع الصغرى (العالم) واحد من أفراد موضوع الكبرى. فلا يمكن للعقل السليم أن يقر بانتماء النوع إلى الجنس، وبعدم انتمائه إليه، عند التسليم باتصاف الجنس بصفة وبعدم اتصاف أحد

٧) L.DELAPORTE: La Mesopotamie. Cité par Arnold Reymond: les principes de la logique et la critique contemporaine. P١.

٨) A.REYMOND: Les Principes de la logique et la critique contemporaine. J.Vrin. Paris. ١٩٥٧. p٥٩_٦٠.

الفصل الرابع

خصائص الحجة الفطرية

إن فطرية المنطق تقتضي فطرية حجته التي تتميز عن الحجة غير الفطرية كما يتميز المنطق الفطري عن المنطق غير الفطري. ومعنى هذا أن للحجة الفطرية خصائص تعرف بها، إذا لم توجد فيها لم تكن الحجة فطرية.

وأولى خصائص الحجة الفطرية أنها حجة بديهية، يفهمها المخاطب بها على الفور لشدة ظهورها. ويلزم من هذا أنها بديهية في تصور عناصرها، وفي العلاقة التي تربط هذه العناصر بعضها ببعض في أحكام، وفي العلاقة بين هذه الأحكام.

ويترتب على هذا أن تكون عناصر الحجة بديهية، تحصل صورتها في ذهن المخاطب دون أي جهد. ومما لا شك فيه أن هذا الأمر يرجع إلى علاقة الدال بالمدلول، بحيث تكون بداهة التصور تابعة لمعرفة المخاطب بصور دلالة الألفاظ على معانيها. ويلزم من هذا أن الحجة المستعملة في الخطاب الديني، يجب أن تكون واردة على مقتضى علاقة الدال بالمدلول، حتى ينبعث في ذهن المخاطب المعنى المراد انبعاثاً عفوياً، لا ينصرف إلى غيره، ولا يقارنه بحال من الأحوال، سواء أكان المعنى المراد حقيقة أو مجازاً، أو مراداً بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام.

فقد يكون اللفظ دالاً على الحقيقة، فلا ينبغي أن يفهم منه غير هذه الحقيقة التي يجب أن ينصرف إليها الذهن بادئ ذي بدء، بحيث لو حصل غير ذلك، وكان من عناصر الحجة ما أريد به الحقيقة، وصرف إلى المجاز لفات الغرض من الحجة، لأن سوء الفهم الجزئي يبطل حسن الفهم الكلي. ولهذا ينبغي فهم الألفاظ بحسب مراد

صاحبها، إن أراد الحقيقة التي عرفها عبد القاهر الجرجاني بأنها «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع، وإن شئت قلت في مواضعة، وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره»[1]. مثال ذلك أن بعض الألفاظ الواردة في الآيات ١٢_١٥_١٦_١٧ من سورة نوح، هي ألفاظ يراد بها ما وضعت له، وينبغي أن تفهم بحسب مراد قائلها الذي أراد بها الحقيقة مثل: الأموال والبنين والجنات والأنهار والسماوات والقمر والشمس والأرض. فهذه ألفاظ مستعملة استعمالاً حقيقياً، لكي تدل على ما وضعت له، بحيث يدرك معناها دون أن تستند إلى غيرها من الألفاظ. وذلك أن إدراك معناها بديهي، يحصل في الذهن مباشرة، وبدون واسطة. إذ هذه الحجة في أصلها مبنية على استعمال هذه الألفاظ استعمالاً حقيقاً، لأنه أريد بهذه الألفاظ الإشارة إلى أعيان مدلولاتها. ولهذا فإن هذه الحجة لا تستقيم إلا بذلك.

وقد يكون اللفظ المستعمل في الحجة، دالاً على المجاز، فلا ينبغي أن يفهم منه غير هذا المجاز الذي يجب أن ينصرف إليه الذهن بادئ ذي بدء، بحيث لو حصل غير ذلك، وكان من عناصر الحجة ما أريد به المجاز، وصرف إلى الحقيقة، لفات الغرض من الحجة، لأن سوء الفهم الجزئي كما قلنا، يبطل حسن الفهم الكلي. ولهذا يتعين فهم ألفاظ الحجة بحسب مراد صاحبها، إن أراد بها المجاز الذي عرفه عبد القاهر الجرجاني بأنه: «كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول»[2]. مثال ذلك أن بعض الألفاظ التي تتكون منها الآيات السابقة من سورة نوح، هي ألفاظ يراد بها غير ما وضعت له، وينبغي أن تفهم بحسب مراد قائلها الذي أراد بها المجاز، مثل إنبات البشر من الأرض، فهو لا يراد به الإنبات الحقيقي كما نعرفه في النباتات، وإنما يراد به الإنشاء والخلق، وهو معنى آخر، له صلة بالمعنى الحقيقي الذي استعمل من خلال لفظه للعبور منه إلى معنى ثان، لأن المعنى الحقيقي غير مراد

هٰهنا، ولأنه لا يحصل في الإنسان على الصورة الملحوظة في الواقع. وهذا أمر يعرفه الإنسان العادي بالبداهة، ودون إعمال فكر ولا نظر. إلا أن العبور من المعنى الحقيقي المجازي، يكون في هذا المقام أبلغ وأدل على المعنى المراد المستعمل في هذه الحجة.

وإذا تقرر هذا فإنه يمكننا أن نرتب عليه أن الحجة الفطرية، يجب أن تكون عناصرها واضحة الدلالة، ناصعة المعاني، بحيث لا تلتبس حقيقتها بمجازها وبحيث تكون الحقيقة والمجاز فيها أمرين بديهيين، يدركهما كل من سمع لفظيهما، ولا يتبادر إلى ذهنه غيرهما كما أرادهما الناطق بهما.

وقد يكون المراد من اللفظ المستعمل في الحجة، مدلوله التام. وتسمى دلالته التامة عندئذ دلالة المطابقة، بحيث يفهم المخاطب من اللفظ تمام معناه الذي قصده المتكلم، فهماً لا ينصرف به المخاطب إلى ما هو مندرج في مسماه فقط، أو إلى ما هو خارج عنه ولازم منه. فيتقيد بدلالة المطابقة التي تكون بديهية، لا تخفى على الخاصة ولا على العامة. «ولا يصلح أن تكون موضوعة للمعاني الدقيقة التي لا يفهمها إلا الأذكياء»[٣]. ولهذا لا ينبغي أن نفهم من لفظ القمر أكثر من كونه ذاك الجرم السماوي النير الذي يظهر ليلاً في السماء، وينير طريق الساري، دون أن ندخل في مفهومه بعده عن الأرض، وحجمه، والمواد التي تكون منها كتلته، مما لا يعرفه إلا الخاصة. لأن هذه أمور لا تخطر ببال الناس خطوراً بديهياً، بل هي من المعارف التي لا يجعل الجهل بها الحجة الفطرية ناقصة أو قليلة التأثير.

ومن الشائع في الدلالة أن تكون دلالة تضمن. وهي أن يدل اللفظ على معنى يتضمنه، ولا يصرح به، بل يدرك ضمنياً، لأنه يندرج في مفهوم الشيء، مثل الاستدارة التي تفهم عند سماع كلمة القمر، ومثل النور الذي هو إحدى الصفات التي يتكون منها مفهوم القمر، وبالتالي فإن جميع الصفات الذاتية التي يتكون منها الشيء تكون

مقصودة فيه، لأن معناه لا يمكن أن يحصل في الذهن بدون أي واحدة منها، فيكون حصولها في الذهن ضرورياً وبديهياً لدى جميع الناس. ولهذا فإن كلمة (جنات) الواردة في الآية السابقة، تدل على ما تتضمنه من أشجار وثمار وظلال وأزهار. وكذلك كلمة (أنهار)، فإنه يفهم منها كثرة المياه الجارية فهماً بديهياً، لا يضطر فيه السامع إلى الفكر وإعمال النظر. ويكون هذا المعنى الضمني في متناول جميع الناس، عامتهم وخاصتهم.

وقد يدل اللفظ على معنى زائد على المعاني التي يتكون منها مفهوم الشيء الذي يشير إليه هذا اللفظ، كدلالة الإنسان على قابلية التعلم الذي لا يتكون منه مفهومه. إذ مفهوم الإنسان الذي تتكون منه ماهيته منحصر في الحيوانية والناطقية. إلا أن هذا المفهوم يلزم منه أن يكون الإنسان قابلاً للتعلم. لأن قابلية التعلم صفة مقارنة دائماً لكون الإنسان حيواناً ناطقاً. وبالنسبة إلى غرضنا نلاحظ أن إرسال السماء في الآية السابقة يراد به إرسال المطر الذي يلزم منه في هذا السياق أن يكون نافعاً. لأن إرسال الأمطار من السماء، قد يكون للعقاب وليس للثواب. لكن المطر في هذا السياق لا يمكن أن يكون إلا نافعاً، وإلا بطلت الحجة التي تريد أن تبين للناس أن للكون خالقاً حكيماً، خلق الخلائق ورتبها من أجل أن تستقيم حياة الإنسان. وهذا معنى بديهي يفهمه كل إنسان بعقله الفطري الذي يدرك المناسبة بين الأشياء، وينظر إليها في جملتها، فيدرك تكاملها دون كثير عناء فكري.

ويلزم مما قلناه عن أنواع الدلالة، أن يكون مدلول الألفاظ المستعملة في الحجة الفطرية، مما يدركه الإنسان بفطرته، فلا يحتاج في ذلك إلى إعمال النظر. وينبغي أن نرتب على هذا أن الحجة المستعملة في القرآن، لا بد أن تكون بديهية بالمعنى الذي بيناه، بحيث تتبادر إلى الذهن الدلالة المقصودة من الموحي بنص القرآن، على أساس أن أنواع الدلالة الثلاثة في لغة الإنسان، من حيث هي لغة طبيعية، ذات خصائص واحدة

لدى أصحاب اللسان الواحد وفي جميع اللغات الطبيعية. لأن الخطاب القرآني موجه إلى جميع الناس عامتهم وخاصتهم، ولأن معانيه يمكن نقلها إلى جميع لغات بني الإنسان.

ثم إن الحجة الفطرية، بالإضافة إلى ضرورة أن تكون بديهية، يجب أن تكون بسيطة من جهة العناصر والحدود، ومن جهة الأحكام.

لأن تركيب الحدود، سواء أكانت موضوعات أو محمولات، من شأنه أن يجعل المحمول الواحد مقولاً على عدة موضوعات، كما يجعل المحمول المركب مقولاً على موضوع واحد. فإذا قلنا (كل فيلسوف فان)، كان (الفناء) محمولاً على الفيلسوف. وبما أن الفيلسوف إنسان، صار (الفناء) محمولاً أيضاً على الإنسان. إلا أننا نعلم أن موجب الفناء إنما هو الإنسانية وليس الفلسفة. إذ الفناء يلحق الإنسان بما هو إنسان، وليس بما هو فيلسوف. إذ لا علاقة ضرورية بين الفلسفة والفناء. وفي مثل هذه الحالة قد يتوهم غير العارف بصناعة التحليلات المنطقية، أن علة فناء الكائن، هو الفلسفة، وليس الإنسانية. ومن شأن مثل هذا الوهم، أن يدخل اللبس على فهم الحجة، وقد كان كل ذلك بسبب التركيب في المعنى. ولكي تكون الحجة في متناول جميع الناس، يجب أن لا تكون مادتها البعيدة مركبة. لا في الموضوعات، كما رأينا، ولا في المحمولات التي متى دخلها التركيب، صارت مظنة للخلط بين مجالات الدلالة التي تتعدد بتعدد عناصر التركيب. فإذا قلنا مثلاً: (كل إنسان حيوان غير معصوم)، وجدنا أن تركيب المحمول صار مظنة للخلط بين مجال (الحيوانية) الميتافيزيائي، ويبن مجال (عدم المعصومية) الأخلاقي، مما قد يكون سبيلاً إلى اعتبار (عدم المعصومية) صفة ذاتية مقومة للماهية، وبالتالي إلى اعتبارها فصلاً نوعياً، بينما هي في الحقيقة ليست كذلك أبداً. وهذا من

الأمور التي لا يمكن أن ينتبه إليها جميع الناس عامتهم وخاصتهم، لأنها ليست بديهية، بل تحتاج إلى معارف كثيرة تكتسب بالتعلم.

ويلزم مما قلناه أن التركيب في التصورات، يجعل الأحكام مركبة معقدة، لا يتجلى معناها إلا بالنظر والتحليل، وهما أمران لا يعرفهما عامة الناس، ولا يطيقونهما. ولهذا ينبغي للحجة الفطرية أن تكون مادتها القريبة في متناول جميع الناس الذين يشتركون في امتلاك القوى العقلية الفطرية.

لكن التركيب الذي له تأثير مباشر على الحجة إنما هو كثرة مقدماتها، التي قد ترد في صورة قياس مسلسل، موصول النتائج أو مفصولها. مما يجعل النتيجة اللازمة غير واضحة اللزوم، وغير بينة الجهة التي يكون قد وقع منها اللزوم. وينبغي أن نلاحظ أنه ليس من التركيب في شيء إيراد عدة أمثلة للحجة الواحدة. فدليل العناية الوارد في الآيات السابقة الذكر من (سورة نوح) عليه السلام، يمكن بناؤه من كل واحدة واحدة من النعم التي أشارت إليها الآيات المعنية. بل التركيب الذي نعنيه والذي يتنافى مع التفكير الفطري، هو الذي يتكلفه بعض المستدلين للوصول إلى مطاليبهم من خلال شبكة من الأحكام تمتد في طولها بحسب بعد مطاليبهم عن متناول البداهة. مما يكون دليلاً على أن مطاليبهم صعبة المنال، حتى عن أصحاب النظر والصناعة. ولنا في عمل الإمام الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) الذي أعطى المذهب الأشعري قاعدته النظرية، خير مثال على الحجة غير الفطرية التي عابها على المذهب الفيلسوف ابن رشد (ت ٥٩٥هـ)[٤]، والتي يمكننا أن نكتفي بصورتها التي اعتمدها علماء الكلام الأشاعرة بعده، وهي:[٥]

صغرى: * العالم أعراض وجواهر وأجسام.

كبرى: * ـ والعرض حادث، لأنه يحصل ويزول. وكل ما يحصل ويزول محدث.

فالعرض حادث.

_ والجوهر لا يعرى من الأعراض. وكل ما يعرى من الأعراض فهو حادث مثلها. فالجوهر حادث.

_ والجسم مركب من الأعراض الحادثة ومن الجواهر الحادثة. وكل ما كان مركباً من الحوادث فهو حادث. فالجسم حادث.

نتيجة: * _ إذن فالعالم حادث. صغرى

_ وكل حادث له محدث. كبرى

_ إذن فالعالم له محدث (هو الله) نتيجة نهائية

وهذا قياس مسلسل موصول النتائج كما يعرف في صناعة المنطق. لكن الوصول إلى المطلوب إنما يتم بعد سلسلة من المقدمات التي هي في الحقيقة أكثر عدداً وتعقيداً مما عرضناه منها. ومن الواضح أن الحجة من هذا القبيل لا يستطيع عامة الناس أن يتتبعوا مفاصلها، وأن يحسوا بلزوم النتيجة من كل ما سبقها من المقدمات الكثيرة، التي هي نفسها عناصر أدلة كاملة متكونة من كبرى وصغرى ونتيجة. وهذا ضرب من التفكير لا يمكن أن يحصل بداهة من الإنسان العادي، الذي لا يتعامل مع الأشياء إلا بعقله الفطري.

ومعنى هذا أن الحجة الفطرية ينبغي أن تكون بسيطة، تذهب إلى المطلوب من أقصر السبل، وأيسر الأحكام، وأوضح التصورات.

وبالإضافة إلى البداهة والبساطة، لا يمكن أن تكون الحجة الفطرية إلا حجة مستقيمة تثبت مطلوبها مباشرة، وليس عن طريق بيان بطلان نقيضه فقط. لأن الحجة المستقيمة تذهب مباشرة من الملزوم إلى اللازم. وهذا هو الطريق الذي يسلكه العقل الفطري، لأنه أبسط طرق الاستدلال وأسهلها وأكثرها شيوعاً بين عامة الناس. لأن المقدمتين متى كانتا مسلمتين لوضوحهما وبساطتهما، وبالتالي لبداهتهما، فإن النتيجة

تصدر عنهما مسلمة لوضوح اللزوم وبساطته، وبالتالي لبداهته، بحيث لا يمكن أن تكون الحجة الفطرية على غير هذه الطبيعة.

لأن الحجة إذا لم تكن مباشرة كانت بالضرورة غير مباشرة، لا يمكن بناؤها إلا على الحجة المباشرة. ذلك أن برهان الخلف إنما ينطلق من نتيجة الحجة المستقيمة، التي متى رفضت وقع اللجوء إلى استعمال مبدأ عدم التناقض الذي يقضي بمنع صدق النتيجة مع صدق نقيضها، فيفترض عندئذ كذب النتيجة لكي يلزم من هذا الافتراض صدق نقيضها، الذي يركب مع إحدى مقدمتى الحجة المستقيمة لكي يلزم من كل ذلك نتيجة تناقض المقدمة الأخرى المسلم صدقها. وهكذا يتبين أن استعمال البرهان بالخلف إنما يكون بعد معرفة الحجة المستقيمة[٦]، لكن إذا كانت هذه الحجة حاصلة مع وضوحها وبداهة مقدمتيها، فإن حصولها يغني عن اللجوء إلى البرهان بالخلف، الذي يبقى في جميع الأحوال برهاناً على حصول الحاصل. ولهذا فهو لا يعمد إليه إلا العارف بالحجة المستقيمة وبقواعد صناعة المنطق. وهو أمر لا يستعمله من يريد إقناع الناس.

ثم إن الحجة الفطرية لا يمكن أن تخرج عن نطاق مبادئ العقل الفطرية، التي يشترك فيها عامة الناس بما هم كائنات عقلاء. ولعل أوفاها بغرضنا إنما هو مبدأ (المقول على الكل) و(مبدأ العلية) و(مبدأ الغائية).

وإذا كان أرسطو قد عبر عن (مبدأ المقول على الكل وعلى لا واحد) بقوله: «وإنما يقال أن الشيء مقول على الكل إذا لم يوجد من كل الموضوعة شيء لا يقال هذا عليه، وكذلك القول بما لا يقال على شيء منه»[٧]، فإنه يكون قد صاغ في الحقيقة قاعدة فطرية يلتزمها كل ذي فطرة سليمة، بحيث تكون المماراة فيها دليلاً على طروء الفساد على الفطرة. وهو أمر يستنكف منه العقلاء الذين يتقيدون بقواعد العقل، ويعدون الخروج عنها وصمة تلحق صاحبها فلا يعد من العقلاء.

فالذي يلاحظ اتصاف الجنس بصفة وينكر اتصاف أحد أنواعه، أو اتصاف النوع وينكر اتصاف أحد أفراده بهذه الصفة، يكون إنساناً لا يتقيد بقاعدة (المقول على الكل). مثال ذلك أن الذي يقر في قرارة نفسه أن كل ما يشاهده من أشياء تحدث إنما يحدثها محدث مغاير لها، لا يمكنه أن ينكر ذلك الحدوث على أي شيء مما يشاهده. كما أن الذي يعترف بامتناع اتصاف الجنس بصفة يزعم اتصاف أحد أنواعه بهذه الصفة، أو بامتناع اتصاف النوع بصفة ويزعم اتصاف أحد أفراده بهذه الصفة، يكون إنساناً لا يلتزم قاعدة (المقول على لا واحد)، ومن شأن الإنسان الذي يفعل ذلك مع هاتين القاعدتين الفطريتين أن يتهم في عقله فلا يكون من العقلاء. ولهذا لا يمكن أن يرد في الخطاب القرآني حجة لا تنبني على هذه القاعدة الفطرية، التي هي قاعدة (المقول على الكل وعلى لا واحد).

ومن المبادئ التي يكثر في الحجة الفطرية استعمالها وبناؤها عليها (مبدأ العلية)، الذي بالإضافة إلى أنه يقتضي أن يكون وجود الشيء حاصلاً من تأثير غيره، فهو يقتضي أن تكون العلة مغايرة للمعلول بحيث لا يمكن الشيء أن يوجد نفسه، وإلا انتفت المغايرة بين العلة والمعلول وللزم أن يكون الشيء موجوداً قبل أن يكون موجوداً، وهذا تناقض صارخ. إذ المعنى الشائع بين الناس للعلة هو أنها «ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه»[٨]، وبالتالي فالعلة هي التي توجد المعلول، وهذا هو المعنى الذي يفهمه عامة الناس ويقصدونه عندما يسمعون أو يقولون: (هذا علة هذا).

وعلى الرغم من اضطراب آراء الناس في مفهوم العلة الذي يجعله بعضهم مغايراً لمفهوم (السبب): وهو (ما يكون وجود الشيء موقوفاً عليه)، ولمفهوم (السبب التام): وهو (الذي يوجد المسبب بوجوده)، كما يجعله بعضهم الآخر مغايراً لمفهوم (الشرط):

وهو (ما يتوقف وجود الشيء عليه)، فإن «السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء»[٩].

وفي جميع الأحوال، فإن مفهوم العلة لا ينفصل أبداً عند جميع الناس عن إيجاد الأحوال، أو عن إيجاد الأعيان، وحصولها وزوالها، مما يقتضي وجود علة تحدث التغير في الأحوال أو تحدث الوجود أو العدم في الأعيان. وهذا هو معنى العلة وكما ضبطه أحد الفلاسفة المحدثين هو (ليبنيتس) (١٦٤٦_١٧١٦م) باسم السبب الكافي، فقال: «لاستدلالاتنا مبدآن كبيران: أحدهما مبدأ التناقض الذي ينص على أن القضيتين المتناقضتين إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، والمبدأ الآخر هو مبدأ السبب المحدد، وهو أنه لا شيء يحدث دون أن يكون له علة أو على الأقل سبب محدد، أي شيء يصلح لأن يبين قبلياً لماذا يوجد هذا بدلاً من أن يكون على أية صورة أخرى. وهذا المبدأ الكبير موجود في جميع الحوادث ولا يمكن تقديم أي مثال مضاد له. ومهما تكن هذه الأسباب المحددة غير معلومة لدينا في الغالب، فإننا نحدسها. وبدون هذا المبدأ الكبير فإننا لا نستطيع أن نثبت وجود الإله»[١٠]

وقد علق على عبارة (ليبنيتس) هذه، الفيلسوف الألماني الآخر (شوبنهاور) Schopenhauer (١٧٨٨_١٨٦٠م) قائلاً: «لقد كان ليبنيتس أول من وضع صورة مبدأ السبب كمبدأ أساسي لكل معرفة ولكل علم. وقد فخم أمره في عدة مواضع من كتبه متظاهراً بالعظمة، كما لو كان هو الذي اخترعه. ومع ذلك فإنه لم يقل أكثر من أن كل شيء دائماً وبلا استثناء، يجب أن يكون له سبب كاف حتى يكون على ما هو عليه وليس على غير ذلك. وهذا من دون شك ما عرفه الناس جميعاً قبله».[١١]

والذي يلفت النظر لدى هذين الفيلسوفين هو أن أحدهما يؤكد على أهمية مبدأ العلية بالنسبة إلى إثبات وجود الإله، وأن الآخر يؤكد على أن مبدأ العلية مبدأ عملت

به عقول جميع الناس قبل (ليبنيتس)، ولو أنهم لم يصوغوه صياغته المحكمة لدى صاحبها وغير المحكمة لدى (شوبنهاور). ويمكننا أن نقول أن في هذين الرأيين دليلاً على أن مبدأ العلية مبدأ عقلي موجود لدى جميع الناس، ويمكن استعماله استعمالاً فطرياً لإثبات وجود علة أولى هي الإله.

ومن المبادئ الفطرية التي لا يمكن أن تخرج عنها الحجة الفطرية مبدأ الغائية الذي يعد أرسطو أول من لمح إليه بقوله: «الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً. ذلك أن جميع الأشياء الطبيعية لها غاية، أو تابعة لما له غاية»(١٢). ويبدو أن في مبدئيته خلافاً بين المفكرين، فبعضهم يعتبره مبدأ في قوة مبدأ العلة، لأنه مثله كلي وضروري ولا شذوذ فيه. وبعضهم ينكر ذلك ويرى أن مجرد ملاحظة وقائع غائية لا يمكن أن يرقى إلى مستوى المبدأ، الذي هو قضية كلية ضرورية قبلية، تصلح لأن ينطلق منها الاستدلال.(١٣)

وإذا كان لا جدال في أن أفعال العقلاء مصونة عن العبث كما يقال، وأن أفعال الحيوان كلها إنما تصدر منه لحفظ بقائه، وبالتالي إن حركات الحيوانات هي حركات تحصل من أصحابها من أجل الوصول إلى غاية متصورة، فإن حركات الكائنات الجامدة لا تتجلى فيها الغائية كما تتجلى في حركات الكائنات العاقلة من دون شك. ومن شأن هذا الأمر الواقعي أن يمنع رفع الغائية إلى مصاف المبادئ، لكنه لا يمنع من اعتبارها مغايرة للعلية الفاعلة. ويبقى الخلاف بين المفكرين منحصراً في مدى اتساع نطاق وجود الغائية. وإذا كانت الغائية الداخلية، أي مناسبة أجزاء الكائن الحي بعضها لبعض، أمراً لا ينكره إلا مكابر، فإن الغائية الخارجية، أي مناسبة الكائنات الحية بعضها لبعض ومناسبة الكائنات الجامدة للكائنات الحية، تبقى أمراً لا يدركه إلا الذي يبحث عنه ويحدسه ويعرف أن ذلك لا يمكن أن ترتبه الطبيعة غير الواعية. يقول كانط (١٧٢٤ـ١٨٠٤م): «المعرفة ما إذا كان شيء ما ممكناً من حيث هو غاية، أي لكي يجب

أن نطلب علية أصله لا في آلية الطبيعة بل في علة، ملكة الفعل لديها تحددها تصورات، يجب أن لا تكون صورته ممكنة من مجرد قوانين طبيعية، أي من القوانين التي يمكننا أن نعرفها بواسطة الفهم وحده المسلط على موضوعات الحواس»(١٤). وهذا معناه أن أي ترتيب يمتنع على قوى الطبيعة الجامدة أن تحدثه، فإنه لا يمكن تفسيره إلا بوجود قوة عاقلة هي التي تكون أحدثت هذا الترتيب. وقد ضرب لذلك كانط مثلاً، فقال: «لو أن أحداً في بلد بدا له غير مسكون، رأى شكلاً هندسياً مرسوماً على الرمل كأن يكون مسدساً مثلاً، فإن تفكيره بتعلقه بهذا الشكل، يدرك ولو إدراكاً غامضاً، وحدة إحداث هذا الشكل، بفضل العقل، ولهذا حسب هذه الوحدة، فلن يحكم بأن الرمل والبحر المجاور والرياح، أو حتى آثار الحيوانات التي يعرفها، أو أية علة أخرى عارية من العقل، يمكن أن تكون مبدأ إمكان (حدوث) هذا الشكل»(١٥). وفي أقوال كانط هذه ما يكفي للدلالة على أن الغائية، إذا كان من غير المتفق عليه أن تكون مبدأ طبيعياً مثل مبدأ العلية الفاعلية، فإن من المتفق عليه لدى العقلاء، أن أفعال الكائنات الحية لا يمكن أن ترتد كلها إلى القوانين الميكانيكية التي تخضع لها حركة الكائنات الجامدة. بل الغائية هي المبدأ الوحيد الذي تستند إليه ملكة الفعل لدى الحيوانات عامة، ولدى الحيوانات العاقلة منها خاصة. وهذا ما استخلصه (جان بياجي) J.Piaget من دراسته للحكم وللاستدلال عند الطفل من خلال الأسئلة التي وجهها إلى الأطفال فقال: «لقد بين لنا العديد من هذه الأسئلة أن فكرة المصادفة لا وجود لها في تفكير الأطفال قبل سن ٧_٨ سنوات، فالعالم يتصوره الأطفال قبل هذه السن مجموعة من المقاصد ومن الأعمال المقننة المرادة التي لا مكان فيها للقاءات العارضة التي لا يمكن تفسيرها. فكل شيء يمكن تبريره حتى لو أدى ذلك إلى اللجوء إلى التحكم الذي لا يعادل المصادفة بل رغبة الإرادات العليا».(١٦)

وبقي علينا أن نبين أن الحجة الفطرية هي حجة كلية وضرورية ولا يمكنها أن تكون إلا كذلك.

فهي كلية يدركها جميع الناس بما هم عقلاء، لقدرتهم على إدراك عناصرها بسهولة، ولقدرتهم على فهم العلاقة التي تربط هذه العناصر بعضها ببعض، ولاتحادهم في طبيعة المدرك منها الذي لا يمكن أن يختلف باختلاف الزمان أو المكان، والذي يبقى واحداً وراء الاختلافات الاجتماعية بين الأفراد أو بين الجماعات. بمعنى أن كلية الحجة الفطرية هي كلية قانونية واجبة، وليست مجرد كلية فعلية مسجلة من الواقع. فتكون كلية طبيعية لا كلية اصطلاحية فرضتها الحياة الاجتماعية، التي تتكون فيها الكلية الطبيعية بمختلف عوامل التشكل الاجتماعي وتختفي وراء التصورات الاجتماعية وقواعد السلوك المكتسب. ويكفي إماطة اللثام عن كل ما هو من صنع الحياة الاجتماعية حتى تتجلى الكلية الطبيعية خالصة واحدة لدى جميع بني الإنسان.

وهي أيضاً ضرورية لا يمكن العقل الفطري أن يردها من دون مكابرة أو تأثر بعوامل الحياة الاجتماعية، بل يقبلها العقل الخالص الذي لا يتجاوز سجيته ويلتزم حدود قوانينه. فيذعن لها لأنه لا يستطيع أن يتملص من قبضتها، مثلما أنه لا يستطيع أن يتخلص من طبيعته. ولهذا فإن الحجة الفطرية تتجاوز الفروق الفردية والاختلافات الاجتماعية والأبعاد الزمانية والمكانية، لكي تمثل الأساس الدفين في العقل البشري الذي تتفرع منه العقليات الخاصة الظرفية، والذي هو دائماً أصلها الذي تزول عنده الاختلافات، والذي يعمل به جميع الناس عندما يريدون تجاوز هذه الاختلافات، والذي يستعمله الناس عند تبادل الآراء في صورة الحجة الفطرية التي استعملها ودعا إلى استعمالها الخطاب القرآني.

حواشي الفصل الرابع

١) الجرجاني: أسرار البلاغة_ إستانبول_ مطبعة وزارة الأوقاف_ ١٩٥٤_ ص٢٢٤.

٢) المصدر السابق: ص٢٢٥.

٣) يحي بن حمزة العلوي: الطراز_ مطبعة المقتطف بمصر_ ١٩١٤_ ج/١ ص٢٧.

٤) مناهج الأدلة: ص١٣٥.

٥) الباقلاني: التمهيد: الباب الثالث_ والأنصاف: المقدمة.

٦) ARISTOTE: ORGANON. Premiers Analytiques. ١٤_٦٢_B_٣٠_٤٠.

٧) التحليلات الأولى، المقالة الأولى_ ١_ ٢٤_ب_٢٥/٣٠_ ضمن منطق أرسطو: ص١٠٨_ نقل تذاري_ تحقيق عبد الرحمن بدوي.

٨) الجرجاني: التعريفات.

٩) أبو البقاء: الكليات.

١٠) LEIBNIZ: Théodicée. Paris. Aubier. ١٩٦٢. § ٤٤.

١١)SCHOPENHAUER: De la quadr. Rac. Du princip. De rasion suff. Paris. Vrin. ١٩٧٢. §٩. p٢٩.

١٢) أرسطو: كتاب النفس، الكتاب الثالث. ١٢_٤٣٤_أ_٣٠_٣١.

١٣)LALANDE: V.T. et Crit. De la Philo; article: Finalité.

١٤)KANT: Critique de la faculté de juger. Trad: A. Philonenko. Vrin. Paris. ١٩٦٨. §٦٤. p١٨٩.

١٥)IBID: §٦٤. p١٨٩_١٩٠

١٦)J.PIAJET: Le Jugement et le raisonnement chez l'enfant. Editions Delachaux et Niestlé. Neuchatel. Suisse. ٥éme edit. ١٩٦٣. p٢٠٠.

الفصل الخامس

مجالات الحجة القرآنية

لقد نزل القرآن الكريم في مكان معين، هو الجزيرة العربية، وفي زمان معين أيضاً، هو القرن السابع الميلادي. وقد نزل هذا القرآن في صورة عقيدة وشريعة معاً. لكن العقيدة القرآنية لم تنزل لكي تنضاف إلى العقائد التي سبقتها، بل لتبطلها وتحل محلها. كما أن الشريعة القرآنية لم تنزل لكي تنضاف إلى الشرائع الأخرى التي سبقتها، بل لكي تبطل العمل بها وتحل محلها. لأن العقول السليمة تقضي بأنه لا يجوز إبطال العقيدة الصحيحة والشريعة القويمة. لكن العقيدة متى فسدت، والشريعة متى تدهورت، وجب العدول عنهما إلى غيرهما. ويكون على العقيدة الجديدة أن تبين فساد العقيدة أو العقائد التي سبقتها، كما يكون على الشريعة الجديدة أن تبين فساد الشريعة أو الشرائع التي سبقتها أيضاً، ويكون في ذلك مبرر عقلي لنزول الدين الجديد. إذ لا معنى للإكثار من العقائد والشرائع مع تساويها في الصحة والاستقامة.

ويترتب على هذا أن القرآن الكريم الحامل لعقيدة الإسلام وشريعته، إنما نزل لإثبات صحة عقيدته، ولبيان فساد العقائد التي وجدها سائدة بين الناس عند نزوله، ولإظهار استقامة شريعته، وللكشف عن تدهور الشرائع التي وجدها تتحكم في رقاب الناس وقت نزوله أيضاً. ويلزم من هذا أنه يجب أن يكون القرآن كشفاً لمختلف وجوه الفساد في العقائد والشرائع الفاسدة التي جاء ليحل محلها، عقيدة وشريعة هما أقوم مما سبقها. وهذا ما يفسر وجود الجدال في القرآن الكريم، ويفسر تنوع صوره بتنوع صور الفساد الذي كان شاملاً لمختلف العقائد والأديان التي سبقت ظهور الإسلام.

وإذا كان من المقرر أنه لا يجوز فصل عقيدة الإسلام عن شريعته، فإن الثابت أيضاً أن الجدال القرآني إنما تناول مسائل العقيدة أكثر مما تناول مسائل الشريعة، ولهذا سينحصر عملنا في ضبط مجالات هذا الجدال الذي ورد في القرآن الكريم.

ولعل أول مجالات هذا الجدال، هو مجال السؤال عن الحكمة من خلق الإنسان. وهو أمر لم يرد في القرآن على لسان بني آدم، بل على لسان الملائكة الذين هم في مستوى من الخلق أعلى من مستوى الإنسان. إذ هم مخلوقات نورانية طاهرة، نظيفة، كلها خير، بينما هو مخلوق مزيج من نور وطين معتم، العلم الذي هو لديه نور، لا يتأتى له إلا بواسطة الحواس الجسمانية، فإذا كانت الملائكة مخلوقات في أعلى مراتب الخلق، لأنهم كما يجمع على ذلك علماء الكلام: «جواهر بسيطة معقولة مبرأة من الحلول في المواد»[1]، فهم لا يجدون أي مشقة في الطاعة، بينما الإنسان المركب من نفس ناطقة روحانية، وجسم حساس مادي، إذا ما تاقت نفسه إلى الطاعة، فإن جسمه يمنعها من التزامها، وتجد مشقة كبيرة لتحقيق هذه الطاعة.

إلا أن هذا الجدال الوارد في القرآن، لم يتوجه به الخطاب القرآني إلى الملائكة، بل توجه به إلى الإنسان لكي يعرف الحكمة من خلقه. وهو أمر قد خفي على الملائكة، لأنهم لم يتوقعوا من الإنسان إلا الشر بسبب مقارنة نفسه لجسمه الطيني الذي ما يفتأ يشده إلى اللذات المادية، ولم يكن بإمكانهم أن يعلموا أن ارتباط نفس الإنسان بالتراب هو الذي يجعل منه كائناً لا كالكائنات الأخرى النورانية البحتة، أو الترابية البحتة. بل هو محل لتصارع النقص والكمال اللذين يتجاذبانه. وهو أمر لا تعانيه الكائنات العاقلة الصرفة، ولا تشعر به الكائنات المادية الصرفة. ومن هنا تتجلى قيمة الإنسان الذي يتعين عليه أن يطلب الخير بقدر ما يترك الشر، وهذا مجال تساءل فيه الملائكة عن الحكمة من خلق من قد يكون مصدراً للشر حسب علمهم، دون أن يعلموا أن هذا

الإنسان قد أودع فيه خلقه ما قد يكون مصدراً للخير، وهو العقل والإرادة الحرة. وإذا كان هذا الحوار قد جرى بين الخالق والملائكة في صورة جدال، فإن الغرض منه، فيما يبدو، إنما هو الرفع من شأن الإنسان الذي بدا للملائكة أنه دونهم، وأنهم أفضل منه. كما جاء ذلك في الآية(٣٠) من سورة البقرة.

ومن بين مجالات الجدال القرآني الجدال بين الأنبياء وأقوامهم، لإظهار عناية الله بعباده الذين ينسون على مر السنين النعم التي أنعم بها عليهم، فيتركون عبادته والعمل بشرائعه، وبالتالي ينكرون الألوهية. ولهذا يرسل الله الرسل إلى هؤلاء الأقوام ليعيدوهم إلى عقيدة الله وشريعته[٢]. وهذه الإعادة لا تتم إلا بالتنبيه والإقناع اللذين يستعملها النبي المرسل مع قومه واللذين يقتضيان الحوار والجدال. إذ قد لا يميز الناس بين الحق والباطل إلا برفع الغفلة عنهم، ولا يتحولون عما ألفوا من عقائد وعادات إلا بعد الكشف عن فسادها، وبعد بيان أفضلية العقيدة الجديدة. ولا يمكن الأنبياء في هذا المجال أن يلجأوا في التنبيه والإقناع إلى غير القدرات العقلية الفطرية، التي يشترك في امتلاكها عامة الناس وخاصتهم، فليفتون أنظارهم إلى قيمة الشروط التي تتوقف عليها حياتهم والتي ليسوا هم الذين يوجدونها ولا يتحكمون في بقائها. وهذا أمور يدركها الإنسان بفطرته لاتصالها اتصالاً مباشراً بحياته، وبرغبته الفطرية في الاستمرار في البقاء. حتى إذا ما انتبهوا إلى ارتباط حياتهم وبقائهم بشروط لا يقدرون لا على وضعها ولا على رفعها حسب رغبتهم، علموا وفقاً لمبدأ العلية الفطري لديهم أن هناك من يتصرف في هذه الشروط ويجعلها مناسبة لحياة الإنسان، ويجعل بعضها موافقاً لبعضها، وبعضها موافقاً لسائرها، وسائرها موافقاً لبعضها. كما ورد بعض ذلك في الآيات السابقة من سورة نوح.

ومن مجال الجدال الفطري إثبات نبوة النبي الذي ينكر قومه توسطه بينهم وبين الله، وهو إنكار قد أجمله الإمام الشهرستاني على لسان المنكرين للنبوات في كل مكان وفي كل زمان: «فقالوا بم يعرف صدق المدعي؟ قد شاركناه في النوعية وفي الصورة. أبنفس دعواه؟ وقد علم أن الخبر محتمل للصدق وللكذب. أم بدليل آخر يقرن به؟ وذلك الدليل إن كان مقدوراً له فهو أيضاً مقدوراً لنا، وإن لم يكن مقدوراً له ولكنه مقدور بقدرة الله تعالى، فلا يخلوا أن يكون فعلاً معتاداً ولا يختص ذلك بهذا المدعي، فلا يكون دليلاً. وإن كان فعلاً خارقاً، فمن أي وجه يدل على صدقه، والفعل من حيث هو فعل لا يدل على الاختصاص بشخص معين سوى اقترانه بنفس دعواه. وللاقتران أسباب أخرى محتملة، كما لخرق العادات أحوال مختلفة. وإذا احتملت الوجوه عقلاً لم تتعين جهة الدلالة فانحسم باب الدليل من كل وجه»(٣). ومن الواضح أن هذه الأقوال التي أوردها الشهرستاني على لسان منكري النبوات هي أقواله هو، إلا أنه ضمنها فحوى أقوالهم التي عبرت عن اعتقاداتهم الاحتمالية في النبوات عامة. ويمكن رد بعضها بسهولة إلى صورتها الأولية التي تتحكم في إيرادها قواعد التفكير الفطري. مثال ذلك أن يقال: إن الذي يدعي النبوة بشر مثلنا، ولو كان الله يتصل بالبشر لاتصل بنا إذ لا فرق بيننا وبينه. على أساس أن العقل الفطري يقضي بأن تكون الأشياء المتماثلة في النوع متماثلة في الطبيعة، وبالتالي متماثلة في الفاعلية. وفي هذا ما يكفي عامة الناس وخاصتهم للشك في دعوى البشر بين الله وبين أمثالهم، وهي أمر طالما كان مثاراً للجدال بين الأنبياء وأقوامهم، على غرار ما جاء في الآيات ٢٥_٢٦_٢٧ من سورة هود.

ولا شك في أن أظهر مجالات الجدال القرآني إنما يتجلى في إثبات ألوهية الله ونفي الألوهية عن كل ما سواه، لأنه وجد في الأمم القديمة من كان يؤله الكواكب ويعبدها.

«فالكواكب السيارة في نظر الكلدانيين، حية لها نفوس وهي أيضاً آلهة»[4]. وعبادة الكواكب من العقائد الفاسدة التي انتقلت أيضاً إلى الأمم المجاورة للكلدانيين، كالمصريين. وقد ورد في القرآن الكريم ذكر ما عاناه أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام في بيان فساد هذه العقيدة لقومه الذين يبدو أن الظروف المناخية الخاصة بمنطقة ما بين النهرين جعلتهم ينشطون بالليل الذي تخف فيه شدة الحرارة، وبالتالي يتتبعون حركة الكواكب والنجوم لمعرفة أوقاتهم أو لمعرفة حركة الأجرام السماوية في ذاتها، لمعرفة أسرارها وآثارها على ما يقترن بها من أعمال فردية أو جماعية. ولهذا انتشر بينهم السحر والتنجيم وعبادة الكواكب، فكانت حياتهم مرتبة على معارفهم الفلكية ومبينة على اعتقاداتهم في تأثير الأجرام السماوية على أعمال الناس في الأرض حسب لمعانها وضخامتها ومدة ظهورها ومقارنة بعضها لبعض عند حدوث الأفراح أو الأقراح. وكان ذلك عقيدة راسخة بين قوم إبراهيم عليه السلام في بلاد ما بين النهرين التي نشأ فيها. ومما لا شك فيه أن عظمة قبة السماء وجلال منظر الأجرام التي تتحرك فيه تكون قد أثارت في نفس الإنسان مشاعر الخوف والرهبة والتذلل، فيكون قد بنى عقيدته على مشاهدة العظمة في قبة السماء مشاهدة حسية، واعتقد بالاعتماد على ظاهر المشاهدة أن حركة الأجرام السماوية علة لحركة كل ما يتحرك على سطح الأرض، دون أن يتجاوز ذلك إلى التساؤل عن سبب حركة هذه الأجرام نفسها. ومن هذه الزاوية التي لا تخرج عنها فطرة الإنسان التي تقر بمبدأ السببية، يصح لفت نظر مثل هذا الإنسان إلى ضرورة توسيع مجال السببية ليشمل حركة الكواكب المؤلهة. ولكن يتبين له أنها ليست فاعلة لا لحركتها ولا لحركة غيرها من الأشياء، بل هي منفعلة بفعل فاعل مريد حكيم. وهو ما تشير إليه الآيات ٤١_٦٤ من سورة مريم.

وقريب من هذا المجال بيان فساد عبادة الأوثان التي كنت منتشرة في جميع أرجاء العالم وما تزال. وقد أشار إليها النص القرآني في الجدال الذي جرى بين إبراهيم عليه السلام وعبدة الأوثان التي كانوا يصنعونها من مختلف المواد النفيسة والخسيسة، ويجعلونها ممثلة لآلهتهم التي كانوا يتصورونها على صورة إنسان، فيجعلون لها مثل العينين دون أن تبصر بهما، ومثل الأذنين دون أن تسمع بهما، ومثل اليدين دون أن تبطش بهما، ومثل الرجلين دون أن تمشي بهما. ومن المعلوم لدى الناس جميعاً بالبداهة أن العمى والصمم والشلل عيوب تنقص من فعالية الإنسان، وهي مما يعتقد إليهاً أكثر قدحاً. لأن العبادة غاية التعظيم فلا يستحقها إلا المتصف بصفات الكمال، ومن المعروف بالضرورة أن ما لا يبصر ولا يسمع ولا يميز من يطيعه ممن يعصه لا يمكن أن يرجى منه شيء. ويلزم من هذا المتصف بالسمع والبصر القادر على النفع ودفع الضرر كما هو شأن الإنسان، أفضل ممن هو عار منها كما هو شأن الصنم. ومعنى هذا أن الإنسان أفضل من الصنم، ولا يليق بالأفضل أن يعبد الأخس. ومن أوضح الأدلة وأقربها إلى البداهة تنبيه الغافل إلى أن التمثال المصنوع من خشب لا تأثير له فيما يجري حوله على الأرض أو في السماء. «فبين إبراهيم عليه السلام أنه لا منفعة في طاعتها ولا مضرة في الإعراض عنها، فوجب أن لا تحسن عبادتها»[٥]. وهذه حجة قائمة على التمييز البديهي بين القادر والعاجز، والأفضل والأخس، والمستحق للعبادة وغير مستحقها. وهذا فحوى الآيات ٤١_٤٦ من سورة مريم.

وفي سياق المجال السابق استعمل القرآن الكريم الحجة الفطرية لإنكار ألوهية الإنسان أيضاً. فلقد تجبر بعض الملوك في التاريخ القديم إلى درجة ادعاء الألوهية، بسبب قهره لرعاياه وإمراره لإرادته فيهم، فتصرف في إرادتهم وفي أبدانهم وأموالهم، مما جعله يظن أن كل ما يحدث حوله يمكن أن يكون حادثاً بإرادته وقدرته. يذكر جل

المفسرين أن أول من وقع له ذلك «هو نمروذ بن كنعان، وهو أول من تجبر وادعى الربوبية»[٦]. ومن الواضح أن بإمكان ذي العقل السليم الذي يستعمل مبدأ العلية استعمالاً فطرياً، أن يتنبه إلى أن سلسلة التعليل ينبغي ألا تقف عند ما ظن هذا الملك المتأله بدايتها. وهذا يقتضي الإشارة إلى العلة الأولى التي صدر منها الوجود. وهو أمر أنكره هذا الملك المتأله. فكان على إبراهيم عليه السلام، النبي المرسل المعاصر له، أن يبين له فساد ظنه. وذلك لا لإقناع الملك المتأله للعدول عن ادعاء الألوهية فحسب، بل كذلك لإقناع رعاياه الذين كانوا يؤلهونه. وهذا من دون شك حسب العادة، كان أمراً اهتم به الخاصة والعامة من الناس وجرت فيه بين الناس مناقشات ومجادلات، أورد فحواها النص القرآني على لسان (نمرود)، الذي ادعى أنه يحي ويميت بواسطة الأسباب الطبيعية، مثل تكوين الجنين في الرحم من قبل الإنسان الحي. وبهذا يكون قد جعل نفسه علة أولى. لكن إبراهيم عليه السلام أنكر عليه هذا العلية، وألزمه بأن يمعن في التفسير، لكي يتمكن من تفسير كل حركة، ومنها حركة الكواكب، وأظهرها حركة الشمس التي يعدها الناس سبباً طبيعياً للحياة وللموت. فيكون الإله الحق هو الذي يتحكم في حركة الشمس. ومن البين بذاته أن هذا أمر لا يستطيعه الإنسان، ولا يحصل من الأشياء بذاتها. وهذه حجة فطرية فهمها (نمرود) على الفور، حتى إنه لم يحر جواباً.

وفي سياق إبطال ألوهية الإنسان، جادل موسى عليه السلام فرعون المتأله، وبين له فساد دعواه الألوهية أمام الملأ من رعيته. فنبهه إلى أن الإله الحق هو الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما، وخلق الناس، ويحرك الأجرام السماوية من المشرق إلى المغرب، وهو أمر لا يستطيعه، لا فرعون ولا سحرته ولا أي بشر. ولما أحس فرعون بعجزه أمام حجة موسى الشبيهة بحجة إبراهيم عليهما السلام التي هي حجة فطرية، يدعى إليها خاصة الناس وعامتهم، خشي على ملكه، وخروج رعيته عن سلطانه،

وراح يتوعد موسى عليه السلام بالقتل. وقد وجدت هذه الحجة الفطرية طريقها إلى عقل أحد الحاضرين من آل فرعون، الذي آمن وكتم إيمانه، لكنه أمام عزم فرعون على قتل موسى عليه السلام، عزم على الدفاع عن دعوة هذا النبي. إلا أنه اكتفى في دفاعه بأن نبهه إلى أن موسى عليه السلام لم يرتكب ذنباً يوجب قتله، بل كل الذي قاله، هو مجرد وعد ووعيد، وهما أمران يتعلقان بالمستقبل، وبما يمكن أن يحصل فيه، ولا يجوز معاقبة الناس على ما يقولون بها يعاقبون به على ما يفعلون، بل قد يكون لكم في وعده، حصول بعض الخير، وفي وعيده اجتناب بعض الشر. فهو يدعي التنبؤ بما سيحدث لكم في المستقبل إن لم تصدقوه. وأقصى عقوبة يحق لكم أن توقعوها به هو منعه من مثل هذه الأقوال، لا قتله. وهذا أمر يمكن أن يدركه كل ذي عقل سليم يحسن الموازنة بين الأمور. فإن كان موسى كاذباً، فإنه لن يترتب على كذبه شيء بالنسبة إليكم، بل هو الذي ستلحق به وصمة الكذب، ولهذا ينبغي إخلاء سبيله، وإن جاء المستقبل مصدقاً لما يدعيه من الوعد والوعيد، فإنه يكون بذلك قد هداكم إلى الخير، وحذركم من الشر، وبالتالي يكون بذلك قد أحسن إليكم، فينبغي إخلاء سبيله. ولزوم أحد هذه الأمرين، لا مفر منه لذي العقل السليم، وهو العقل الذي حكمه مؤمن آل فرعون، ودعا قومه إلى تحكيمه.

ومن أهم مجالات الحجة الفطرية في القرآن الكريم، مجادلة الملحدين والرد عليهم، وهم الذين أنكروا وجود الله، من حيث أنكروا البعث:﴿ وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم ذلك من علم إن هم إلا يظنون ﴾ (الجاثية_٢٤). وجاء في تفسير الإمام الرازي لهذه الآية، أن الملحدين يعتقدون أن «تولد الأشخاص إنما كان بسبب حركات الأفلاك الموجبة لاقترانات الطبائع. وإذا وقعت تلك الاقترانات على وجه خاص، حصلت الحياة، وإذا وقعت على وجه آخر،

حصل الموت. فالموجب للحياة والموت تأثيرات الطبائع، وحركات الأفلاك. ولا حاجة في هذا الباب إلى إثبات الفاعل المختار. فهذه الطائفة جمعوا بين إنكار الإله وبين إنكار البعث والقيامة»[٨]. وقد استعمل القرآن الكريم حجتين فطريتين ضد الملحدين، ورد ذكرهما فيه بعبارات مختلفة في آيات كثيرة تجتمع كلها في دليلين على وجود الله، هما دليل العناية، ودليل الاختراع.

وأصل دليل العناية، ما يشاهده كل الناس من توافق أعضاء الجسم الحي الواحد بعضها لبعض، ومن توافق مختلف الكائنات الحية بعضها لبعض، ومن موافقة الموجودات غير الحية للموجودات الحية، بحيث يستحيل في العقل السليم، أن يكون ذلك حاصلاً بالمصادفة التي لا ضابط لها، في حين أن المناسبة تلك، أمر دائم بين الكائنات. وعلى سبيل المثال، فإن ذلك هو مضمون الآيات ٦_١٦ من سورة النبأ.

وأصل دليل الاختراع، ما يشاهده كل الناس أيضاً، من حدوث الحياة وزوالها من الأجسام، مثل حدوثها في النطفة المؤلفة من العناصر الطبيعية الخالية من الحياة، والتي إذا ما جمعناها بنفس النسب التي توجد بها في الكائن الحي، فإن الحياة لا تنبعث فيها، والتي تزول منها الحياة حتى مع بقائها على تركيبها، عند وجود الحياة فيها. وقد وقعت الإشارة إلى ذلك في كثير من الآيات، ومنها الآيتان (٥) و(٦) من سورة الطارق.

وبهذا يكون وجود التناسب والتناسق بين الكائنات الحية والجامدة من جهة، وظهور الحياة وزوالها في نفس الشروط المادية من جهة أخرى، دليلاً على وجود مريد لهذا التناسب والنظام بين الكائنات الحية وغيرها، وعلى وجود محدث للحياة التي لا يفسرها ائتلاف العناصر الطبيعية. وهذه مشاهد يشهدها جميع الناس في أنفسهم عندما يستعملون أبصارهم وبصائرهم، ويعرفون بالبداهة أن التفسير الكافي لتلك المشاهد، يقتضي وجود فاعل عاقل مريد، حكيم خالق لكل شيء.

ومن هذه المجالات، مجال إنكار البعث، الذي هو من عقائد الملحدين الدهريين الذين يستبعدون الحياة بعد الموت، لأنهم يجعلون قدرة الله كقدرتهم، وينسون أنهم خلقوا من عناصر ترابية، ومن نطفة متشابهة الأجزاء، تحولت على التدريج من النواصي إلى الأقدام، إلى أعضاء مختلفة الصور والوظائف، ثم أودعها الله ما ليس من قبل هذه العناصر الترابية، وهو العقل الذي يفضلون به جميع الكائنات على الأرض، وكرمهم الله به.

ويذكر الإمام الرازي في (تفسيره الكبير) رأياً لمنكري البعث، هو: «أن من تفرقت أجزاؤه في مشارق الأرض ومغاربها، وصار بعضه في أبدان السباع، وبعضه في جدران الرياع، كيف يجمع؟ وأبعد من هذا هو أن إنساناً، إذا أكل إنساناً، وصار أجزاء المأكول في أجزاء الآكل، فإن أعيد، فأجزاء المأكول إما أن تعاد إلى بدن الآكل، فلا يبقى للمأكول أجزاء تخلق منها أعضاؤه، وإما أن تعاد إلى بدن المأكول منه، فلا يبقى للآكل أجزاء»[٩]، وهم في كل ذلك يستندون إلى المشاهدات العادية التي لا تتجاوز حدود المعطيات الحسية التجريبية .فلم يشاهدوا إنساناً مات ثم بعث من قبره حياً، وهم في كل ذلك أيضاً يريدون أن يكون البعث على الصورة التي توجد بها الحياة فيما يشاهدون حولهم.

وجاءت الحجة واضحة على هذه الشبهة الواضحة، لا ينكرها ولا يردها إلا الفاسد الفطرة الذي لم يعد قادراً على استعمال أحد مبادئ العقل الفطري، وهو التسوية في الحكم بين المتساويين في الطبيعة، وهما الخلق الأول والخلق الثاني، إذ لو لم يكن الخلق الأول ممكناً لما حصل بالفعل، فلماذا لا يكون الخلق الثاني أمراً ممكناً، وهو مثل الخلق الأول الذي حصل بالفعل، وبالتالي، فمن عرف صعوبة الخلق، عرف سهولة البعث.

ومنها مجال الرد على المشركين الذين يجعلون مع الله إلهاً أو عدة آلهة أخرى، ينسبون إليها تدبير ما يجري في العالم ويخصونها بالعبادة. «قال العلماء الشرك على أربعة أنحاء: الشرك في الألوهيــة، والشرك في وجــوب الوجــود، والشرك في التــدبير، والشرك في العبادة. وليس أحد أثبت لله تعالى شريكاً يساويه في الألوهية والوجوب والقدرة والحكمة، إلا الثنوية، فإنهم يثبتون إلاهين، أحدهما حكيم يفعل الخير، والثاني سفيه يفعل الشر»[10]. ومن الشرك في العبادة، عبادة المسيح، وعبادة الأوثان. وعقيدة الشرك تقوم على أصل واحد، وردت الحجة الكبرى التي تبطله وتبين فساده في الآية (٢٢) من سورة الأنبياء ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾.

ذلك أن قصر النظر، وفساد النظرة عند كثير من الناس، يحولان بينهم وبين التزام أظهر قوانين العقل الفطري، وهو قانون التعليل الذي، متى خالطته قواعد السلوك الاجتماعي المتعلقة بالتعامل مع معطيات التجربة اليومية، حرفته عن مجراه الطبيعي الذي به يتم فهم الأسباب الحقيقية التي تتحكم في مجريات الحوادث التي يعانيها الإنسان، والتي تشغله عن طلب فهمها بالذهاب إلى نهاية سلسلة التعليل، بحيث تبدو له الاقترانات المشاهدة بين ما يجري حوله، وما يعانيه، كافية للنجاح في المعاملات مع الناس ومع الأشياء، دون ما عناية بمعرفة العلة الحقيقة التي توجد وراء كل ذلك. مما يترتب عليه جعل ما ليس علة، علة، أو جعل فعالية العلة الحقيقة مرهونة بتوسط ما ليس في الحقيقة علة البتة. وهذا من الأخطاء التي يمكن العدول عنها بمجرد التنبيه إلى أحد المبادئ البديهية الفطرية التي تقتضي تفسير الحوادث بعلتها الكافية، وليس بعلتها القريبة، التي عند إمعان النظر، يتبين أنها ليست كافية.

ومنها أيضاً مجال دفع الشبهة عما ينافي عصمة الأنبياء، كالذي حدث ليوسف عليه السلام مع امرأة العزيز، وجاءت الإشارة إليه في الآيات ٢٦_٢٧_٢٨ من سورة يوسف: ﴿قال هي راودتني عن نفسي وشهد شاهد من أهلها إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين(٢٦) وإن كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين(٢٧) فلما رءا قميصه قد من دبر قال إنه من كيدين إن كيدكن عظيم(٢٨)﴾.

ويبدو من سياق تفسير هذه الآيات الثلاث[١١] أن الشاهد الذي كان من أهل امرأة العزيز، استعمل حجة منطقية مركبة في غاية الإحكام، يمكن وضعها في الصورة المركبة التالية:

- إما أن يكون قميص يوسف قد من قبل، وإما أن يكون قد من دبر،
- لكنه لم يقد من قبل، إذن فقد قد من دبر،
- وإن قد من دبر، فقد صدق يوسف، وكذبت امرأة العزيز،
- لكن قميص يوسف قد من دبر،
- إذن فقد صدق يوسف، وكذبت امرأة العزيز.

وعلى هذا الأساس تكون الحجة مركبة من قياسين: أولهما قياس استثنائي منفصل، يقصر المشكلة في احتمالين، والأخر قياس استثنائي متصل ينبني على صحة أحد الاحتمالين، لاستنتاج ما يلزم منه. لأن التهمة الموجهة إلى يوسف عليه السلام، هي تهمة يمكن أن تتوجه أيضاً على امرأة العزيز. ولهذا كان من المتعين توسيع مجال التهمة، ليشمل طرفي النزاع. وبما أن موضوع التهمة من الأمور التي تقع في الأعيان، فقد دعا الشاهد الحكيم، إلى مشاهدة الوقائع التي تثبت بها التهمة، وإلى تحكيم قوانين العادة التي تتحكم في مجرى أعمال جميع الناس، والتي يمكن أن يفهمها جميع الناس، لأنها من المعطيات البديهية لديهم جميعاً.

وهناك مجال آخر استعمل فيه القرآن الحجة الفطرية، هو مجال إثبات نبوة محمد ﷺ. فلقد كذبه قومه كما وقع تكذيب الرسل من قبله. وقد أثبت كل نبي نبوته بمعجزة من المعجزات، وهي: «أمر خارق للعادة، داع إلى الخير والسعادة، مقرون بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله»[١٢]. كما هو رأي عامة علماء الكلام، ومنهم الإمام الباقلاني (٣٣٨_٤٠٣هـ) الذي يرى «أن المعجز لا يكون عندنا معجزاً حتى يكون مما ينفرد الله عزوجل بالقدرة عليه، ولا يصح دخوله تحت قدرة الخلق من الملائكة والبشر والجن»[١٣]. ومن المتفق عليه أن النبي ﷺ، قد دعا إلى الإسلام في قوم «البلاغة طباع لهم، ارتفعت عنهم الشبهة في أن البلاغة التي أتى بها، ليست مما يتم بحيلة بتة، كالذي يتم من الحيل(...) لعلمهم بأنها سجية وطباع لا تتم بالحيل والمخاريق _كما لا يتم لشاعر كونه شاعراً بضرب من الحيلة والتمويه. فلذلك وجب أن يقال: عن آية النبي ﷺ ببلاغة القرآن، أعظم وأبلغ من جميع آيات الرسل عليهم السلام»[١٤]. ومعنى هذا أن مختلف المعجزات التي رافقت دعوات الأنبياء السابقين، قد يشك في أنها إنما تمت بضرب من الحيل واستعمال الآلات والعقاقير، لكن البلاغة لا يمكن أن يتوهم متوهم أنها إنما تتم بضرب من الحيلة. بل كل الناس يعرفون بالبداهة أن البلاغة فطرة مخلوقة، ولا حيلة له إلى استعمال الحيلة فيها، «فصارت بلاغة القرآن المفارقة لجميع بلاغات العرب، على هذا الحد الظاهر البين، أوضح الدلالة على أنه من عند الله عزوجل»[١٥]، لأن الحجة التي استعملها القرآن لإثبات نبوة محمد ﷺ، من أسهل الحجج وأوضحها وأبسطها. إذ هي لم تزد على أن طلبت بالإتيان بمثل القرآن الذي أنزل على محمد ﷺ، إن كان ذلك في مقدور البشر أياً كان. والنبي نفسه لا يستطيع ذلك بما هو بشر. بل القرآن الكريم كلام الله أنزله على عبده ليبلغه إلى الناس كافة.

ومن كل ما سبق، يتبين لنا أن القرآن الكريم، نزل في مكان وفي زمان، كان فيهما الناس، يدينون بعقائد فاسدة، ويتبعون شرائع مختلفة. فكان يجب تقويم ما فسد من العقائد، وتصحيح ما اختل من الشرائع، وذلك باستعمال أقرب الحجج التي تتقبلها فطرهم، أو التي تقبلتها قبلهم فطر الأمم السالفة التي ضلت الصراط المستقيم، فجاءتهم رسل الله بالبينات التي لم ترهق عقولهم، ولم تتجاوز حدود التنبيه إلى العودة إلى العقل السليم الذي لا يختلف، لا باختلاف المكان، ولا باختلاف الزمان. وهذا ما يجعل الحجة الفطرية صالحة لكل مكان ولكل زمان. لأن أصول العقل الفطري لدى الإنسان لا تتغير، بل الذي يتغير لديه إنما هو المادة التي يعالجها هذا العقل، ويطبق عليها قوانينه. ومن شأن هذا أن يجعل الدعوة القرآنية، دعوة في متناول جميع العقول، إن هي أزاحت عن نفسها ما يعكر صفاءها، ويعرقل مضاءها ويحجب ضياءها.

حواشي الفصل الخامس

١) انظر: الكليات لأبي البقاء. مادة: ملك، والتفسير الكبير للرازي_ج٢_ ص١٦٠.

٢) الشهرستاني: نهاية الاقدام_ مكتبة بغداد_ ص٤١٨..

٣) المرجع السابق: ص٤١٧.

٤) René BERTHELOT: La Pensée de l'asie et l'astrobiologie. Paris. Payot. ١٩٣٨. p٢٤.

٥) الرازي: التفسير الكبير_ج٢١_ ص٢٢٥.

٦) المصدر السابق: ج٧_ ص٢٢.

٧) المصدر السابق: ج٧_ ص٢٣.

٨) المصدر السابق: ج٢٧_ ص٢٧٠.

٩) المصدر السابق: ج٢٦_ ص١٠٩.

١٠)التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، مادة الشرك.

١١)الرازي: التفسير الكبير_ج١٨_ ص١٢٢.

١٢)الجرجاني: التعريفات.

١٣)الباقلاني: كتاب البيان_ بيروت_ المكتبة الشرقية_ ١٩٢٥_ ص٨.

١٤)المصدر السابق: ص٣١.

١٥)المصدر السابق: ص٣١.

الفصل السادس

الجدال بالمنع

يعرف الجدل لدى أرباب النظر بأنه: «دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو شبهة. ويقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة»[1]. وقد علمنا أن القرآن إنما أنزل لتصحيح ما فسد من العقائد والرائع، وذلك بالكشف عن وجوه الفساد فيها، من أجل تركها، وإظهار وجوه الصلاح، من أجل فعلها.

وهذا أمر يقتضي سلوك السبل السهلة التي يمكن أن يسلكها عامة الناس وخاصتهم، والتي ينكشف بها الفساد، ويظهر بها الصلاح. وذلك من خلال النظر في مختلف الآراء التي تتكون منها العقائد، والأحكام التي تتكون منها الشرائع. وبما أن أصل الشرائع إنما هو عقائدها، فإن الجدل إنما يجري في أصول الأديان، وهي عقائدها. لأن العقائد أقوال خبرية مقررة تحتمل الصدق والكذب، بينما الشرائع أوامر ونواه لا تحتمل الصدق والكذب، شأنها شأن الأقوال الإنشائية.

وبما أن الأقوال الخبرية، إنما تقال لكي يصدقها من يسمعها، فإن الغرض من قولها دائماً، إنما هو تصديق السامع له، والإيمان بها. ومن المعروف أن القول إن كان بديهياً جلياً، وقع التسليم به بدون منازعة. وأما إن لم يكن بديهياً جلياً، فإنه يتعين تقديم الدليل على صدقه، وذلك ببيان لزومه مما هو بديهي جلي أو مسلم به، بحيث لو لم يكن القول الخبري مؤيداً بدليل، أو لم يكن بديهياً جلياً، بأن كان بديهياً، لكنه خفي، فإنه يجب على السائل الذي هو الخصم، أن يمنع دعوى القائل، وأن يردها عليه. فيكون القائل مطالباً بتقديم الدليل على صدق قوله. وأما إن كان القول بديهياً جلياً لا يتجاوز

حدود قوانين العقل الفطرية، فإنه لا يليق بذي العقل السليم أن يمنعه، وأن يرده. لأنه لو فعل، لكان ذلك منه مكابرة، يريد بها إعلان الثبات على الرأي وعدم التزحزح عنه مع ظهور فساده.

والمراد بالأمور البديهية، الأمور الفطرية التي يقبلها العقل ويسلم بها، دون أن يحتاج في ذلك إلى دليل، بل يكون دليلها فيها، مغروزاً في فطر الناس كافة بلا منازع، وهي سبعة أنواع:(٢)

_ الأولى: الأوليات، وهي القضايا التي يصدق بها العقل بمجرد تصوره لطرفيها، بذاته، لا بسبب التعلم، دون أن يستطيع مقاومة هذا التصديق لحظة من لحظات وعيه. مثل قولنا: الشيء لا يمكن أن يتصف في وقت واحد بصفتين متضادتين، ويمكن أن لا يتصف بهما معاً في وقت واحد. ومثل قولنا: لا يمكن للشيء الواحد أن يكون موجوداً ومعدوماً في آن واحد، ومن نفس الجهة. فهاتان قضيتان يقبلهما العقل الفطري لأول وهلة من تلقاء نفسه بلا واسطة.

_ الثانية: قضايا قياساتها معها، أي يلزم التصديق بها عند مجرد تصور طرفيها، لكن بواسطة قضية عامة واضحة بنفسها مثل قولنا: النبي فان، لأنه إنسان. فهذه القضية يصدق بها على سبيل القطع، كل من علم أن كل إنسان فان.

_ الثالثة: المشاهدات، وهي المحسوسات الخارجية، من مبصرات ومسموعات ومشمومات ومذوقات وملموسات، والمشاعر الباطنية، مثل علمنا بأننا موجودون، وأن لنا نفساً وعقلاً وإرادة وتخيلاً وذاكرة وقدرة على فعل أحد المتضادين.

_ الرابعة: المجربات، وهي القضايا التجريبية المطردة، بحيث يدرك العقل «أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائماً، أو أكثرياً، لم يكن اتفاقياً، بل لا بد أن يكون هناك سبب، وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب. وإذا علم حصول ذلك السبب، حكم بوجود

المسبب قطعاً»[٣]، مثل احتراق الخشب عند ملامسته النار، ومثل الموت عند منع التنفس.

_ الخامسة: الحدسيات، وهي قضايا تعلم من العلم بقضايا أخرى، لا بواسطة الملاحظة الحسية، بل العقلية. كالملم بوجود النار عند رؤية الدخان من بعيد، وبوجود البرق عند سماع الرعد، وبوجود المؤثر عند رؤية الأثر فقط، وبحكمنا بعلم الله وحكمته عند علمنا بإتقان فعله.

_ السادسة: المتواترات، وهي الأخبار المتكررة التي يخبر بها عدد من الناس يمتنع في العادة تواطؤهم على الكذب، بحيث تطمئن إليها النفس، فتركن إلى تصديقها لعدم وجود ما يشك فيها. كتصديقنا بوجود الأقوام البائدة، وبوجود مدنهم المندثرة في الماضي، وبوجود الأنبياء عليهم السلام.

_ السابعة: الوهميات، وهي القضايا التي يتصورها العقل بالاستناد إلى الحس، كتصديقنا أن كل الجسم الواحد لا يكون في مكانين، وأن الجسمين لا يكونان في مكان واحد.

ويقول الجرجاني بعد شرحه لهذه المبادئ: «واعلم أن العمدة من هذه المبادئ الأول السبعة، هي الأوليات. إذ لا يتوقف فيها إلا ناقص الغريزة كالبله والصبيان، أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات، كما لبعض الجهال والعوام، ثم القضايا الفطرية القياس، ثم المشاهدات، ثم الوهميات. وأما المجربات والحدسيات والمتواترات، فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه، لكنها ليست حجة له على غيره، إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر، فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة»[٤].

إن هذه الأنواع من القضايا الأولية، هي التي اعتمدها الدجل القرآني في تأييد عقائده، وهي التي استعملها أيضاً في تفنيد العقائد الفاسدة على مختلف أنواعها، وهي التي تستغني عن الدليل، لأن جميع الفطر السليمة تتقبلها ولا تتجاوزها بدون الرجوع إليها.

وأما إن كان الخبر غير بديهي، بل كان في حاجة إلى الدليل، فاقترن بهذا الدليل، فإن الخصم الذي يسمع هذا الدليل، يمكنه أن يقف منه ثلاثة مواقف، هي المنع والمعارضة والنقض، كما هو معروف عند أهل الصناعة.

ومن أوضح أعمال الجدال، الامتناع عن تصديق الدعوى. ومن هذه الزاوية، يمكن اعتبار القرآن الكريم في مجموعه، سلسلة من ضروب المنع لمختلف العقائد الفاسدة. فهو يمنع دعاوى جميع الاعتقادات التي كان الناس يعتقدونها في الألوهية، والتي كان أصحابها يسندونها إلى ما كانوا يعتقدون أنها أدلة. وجاء القرآن ليبين فساد هذه الأدلة، وذلك بمنعها. ومنع الدعوى البديهية لن يكون إلا مكابرة. لكن منع الدعوى المسندة إلى دليل، يكون بمنع دليلها. وهذا إما بمنع التسليم بصدق إحدى مقدمتيه، وإما بمنع التسليم بصحة لزوم النتيجة من المقدمتين عند قبول النتيجة.

من ذلك أن الملحدين يدعون أن الوضع الذي يوجد عليه العالم المشاهد، هو وضع متولد من تعامل عدة عوامل مادية، العالم الحالي هو مجرد محصلة اتفاقية لهذه العوامل، قابلة للتغير عند تغير العوامل. فليس للعالم لا بداية ولا نهاية ولا غاية. وقد ذكر القرآن الكريم دعواهم في الآية (٢٤) من سورة الجاثية: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾، وهي دعوى تتضمن أزلية المادة، ونشوء الموجودات وزوالها من حركة هذه المادة لا غير. وقد رد القرآن الكريم هذه الدعوى التي لم يسندها أصحابها إلى دليل. لأنه ليس باستطاعة

الملحد أن يقدم دليلاً مستقيماً على عدم وجود الله. لكنه من جهة أخرى لا يستطيع أن ينكر مبدأ السببية، ويتلخص موقفه في كونه ينكر أن يكون للعالم علة أخرى غير عناصره التي تحركها قواه الكامنة فيه. وقد جاء رد هذه الدعوى في عدة آيات تبين أن حركات الموجودات في العالم، إذا كان بعضها يفسر بعضها الآخر تفسيراً مباشراً، فإن بداية الحركة تبقى بلا تفسير، وتناسب الحركات وانتظامها يبقى هو الآخر بلا تفسير. إذ لا حركة إلا بمحرك، ولا انتظام إلا بمنظم، تطبيقاً لمبدأ العلية الذي يحذر الملحدون تطبيقه تطبيقاً كاملاً شاملاً. وقد يكون ذلك منهم بسبب الخوف من نتائجه اللازمة، أو بسبب الوهن العقلي.

ومن ذلك أن المشركين على اختلاف أنواع عقائدهم، يدعون تعدد الآلهة لكي يقابل عددها عدد الأعمال التي يستقيم بها نظام العالم، والتي لا يمكن أن يضطلع بها إلا عدد كبير منها، لكل واحد منها اختصاص بعمل معين، وعلى رأسها إله أعظم يعبد بواسطة عبادة الآلهة الخاصة. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه العقيدة على لسان أصحابها الذين كانوا يعبدون الأصنام ويقولون: ﴿ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾ (الزمر_٣). ويندرج في نطاق الشرك عبادة الكواكب والأوثان، وقسمة الألوهية بين الخير والشر، كما تدعي ذلك عقيدة المانويين.

ومن الواضح أن عقيدة الشرك تقوم على تصور ناقص للألوهية. إذ أعظم الآلهة لا يؤثر إلا بواسطة أصغرها، وأصغرها لا يفعل إلا بإذن أعظمها. وجميعها متنافسة، فتتحالف، وتتصارع، بحيث لو صح أمرها، لكان العالم قد خرب منذ بداية إشراف هذه الآلهة المختلفة الأهواء عليه. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الأمر بقوله: ﴿قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا﴾ (الاسراء_٤٢). فجاء القرآن لمنع هذه الدعوى التي لم يقدم أصحابها دليلاً عليها إلا تصورهم الألوهية على

غرار تصورهم للسلطة بينهم، والآلهة على غرار تصورهم لأصحاب السلطة. فوصفوا الآلهة بصفات البشر الناقصة.

ومن ذلك أن اليهود ادعوا أنهم أولياء الله وأحباؤه، لا لطاعة قدموها، بل لمجرد أنهم يهود، جعل منهم الله الأنبياء والرسل، فيعدون هذه ميزة ميزهم بها الله وفضلهم بها عن بقية الأقوام. ويذكر لهم القرآن هذا الفضل ﴿يبني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين﴾ (البقرة_٤٧). لكنهم اتخذوا ذلك ذريعة للتصرف في الدين الذي أنزله الله لهم في التوراة. وقد جاء في القرآن: ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه....﴾ (النساء_٤٦). وجاء فيه أيضاً: ﴿لقد أخذنا ميثاق بني اسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون﴾ (المائدة_٧٠). فكانوا يبدلون بالشرائع المنزلة شرائع من عند أنفسهم، ويجعلونها من الشرائع المنزلة. فكان أحبارهم يشرعون بحسب ما يخدم مصالحهم ومصالح من هم في خدمتهم، وقد جرأهم على ذلك التحريف للشريعة المنزلة، اعتقادهم أنهم مكلفون بفهم التوراة، وبتفسيرها بحسب ما يناسب المصلحة، وأجازت لهم أنفسهم من أجل ذلك حتى قتل الأنبياء والرسل الذين أرسلوا لإرجاعهم إلى الشريعة المنزلة. وقد أنكر عليهم القرآن كل ذلك، ورد دعواهم جملة وتفصيلاً في مختلف الآيات التي تعرضت لوقائع بني إسرائيل، سواء منها ما تعلق بالعقيدة أو ما تعلق بالشريعة.

ومن ذلك أن النصارى ادعوا ألوهية عيسى عليه السلام وأمه فعبدوهما. فاستنكر منهم القرآن ذلك في الآية (١١٦) من سورة المائدة: ﴿وإذ قال الله يعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله.....﴾. والسؤال الإنكاري يدل على حدوث الأمر المستنكر. يقول أحد مؤرخي الديانة المسيحية: «إن اللوغوس وهو

فيض الله يمكن في نهاية البحث أن يكون تعبيراً عن الله. والقول بأن السيد هو اللوغوس يكاد يكون مرادفاً للقول بأن السيد هو الله»(٥). ومن البين بذاته أن الجمع بين الألوهية والبشرية في ذات واحدة هو جمع بين ماهيتين متضادتين إن لم نقل متناقضتين. ويقول أحد النابذين للعقيدة المسيحية: «وجميع النصارى متمسكون بها إلى اليوم ولا يتركها إلا قليل منهم. وهي كلها كفر، ومحال ينقض بعضه بعضاً. وكان الذي ألفها لهم رجل من قدماء كفارهم يقال له (بيطر الصفا) من أهل مدينة روما. وهذا نصها: (نؤمن بالله الواحد الأب، مالك كل شيء، صانع ما يرى وما لا يرى، ونؤمن بالرب المسيح ابن الله الواحد بكر الخلائق كلها. ولد من أبيه قبل العوالم كلها. ليس بمصنوع. إله حق من إله حق...)»(٦). وإذا كان (بيطر الصفا) هو المسمى القديس بطرس أحد الحواريين، فإن عقيدته باتت هي عقيدة عامة المسيحيين من بعده، حتى القرن السابع الميلادي على الأقل، وهي التي يردها القرآن الكريم ويمنعها في الآية (١١٦) والآية (١١٧) من سورة المائدة: ﴿.... قال سبحنك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب (١١٦) ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد﴾.

ومن ذلك منع دعوى المشركين العرب المنكرين لأن يكون القرآن كلام الله. فادعوا أن شخصاً يعلم محمداً ما يدعي أنه وحي من الله. وهذا ما حكاه عنهم القرآن في الآية (١٠٣) من سورة النحل: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر. لسان الذين يلحدون إليه أعجمي. وهذا لسان عربي مبين﴾. وفي هذه الآية رد على دعويين: دعوى العلم من الغير لأخبار الأولين، ودعوى أن يكون نص القرآن البليغ من عمل محمد.

وقد جاء الرد متدرجاً من رد إلى رد آخر حاسم. ويتمثل الرد الأول في أن التعلم لو حصل لاشتهر بين الناس، ولعرفوا المعلم الذي ما كان ليخفى عليهم نظراً لكثرة العلوم التي يكون ملماً بها، وكان ينبغي أن يتعلم عليه غير محمد لكثرة علمه وشهرته وهذه هي عادة ما يجري بين الناس. ويتمثل الرد الثاني في الإشارة الواردة في هذه الآية، بأن المعلم المزعوم أعجمي، ولسان محمد عربي، فهو بالتالي لا يعرف اللغة الأعجمية، وفي مضمون عدة آيات، منها الآية (٢٣) من سورة البقرة: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾، وهو رد يعتمد على الإعجاز اللغوي للنص القرآني الذي لو كان من عمل البشر، لكان بإمكان فصحاء العرب العاصرين لمحمد على الأقل، أن يأتوا بمثله، ما داموا يقرون بأن أخبار القرون الأولى يعرفها كثير من الناس، ويقرون بأن لغة القرآن هي لغة العرب.

ومن ذلك منع دعوى المنافقين الذين كانوا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم. وهم الذين لا يطابق ظاهر أقوالهم باطن اعتقادهم، يظهرون الإيمان خوفاً من افتضاح أمرهم. وحقيقة النفاق: «أنه الذي لا يطابق ظاهره باطنه، سواء كان في باطنه ما يضاد في ما ظاهره، أو كان باطنه خالياً عما يشعر به ظاهره»[٧]. ويكون الإقرار باللسان والإنكار بالقلب هو عنوان النفاق. وهو ما أشارت إليه الآية (٨) من سورة البقرة: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هو بمؤمنين﴾. ففي هذه الآية دعوى ادعاها المنافقون، ومنع لهذه الدعوى. فقد قالوا إنهم مؤمنون، علماً منهم بأن الكلام يمكن أن يكون وسيلة لإظهار حقيقة الاعتقاد، كما يمكن أن يكون ذريعة لإخفاء حقيقته. ولا يمكن أن يفتضح نفاق المنافق إلا عندما يقر بأنه يظهر الإيمان خوفاً من أن تضيع مصالحه مع المؤمنين، أو عندما تكون أعماله منافية لأقواله، فيقول

ما لا يفعل. وهو بهذا لا ينزل منزلة المتناقض، بل منزلة الكاذب الذي يتحايل حتى لا ينكشف كذبه، ويظن أن الناس دونه فطنة، فلا يتفطنون إلى حقيقة أمره. وقد رد القرآن دعوى المنافقين هذه، وفضح أمرهم وأنكر عليهم دعواهم ونفى عنهم الإيمان.

وبالإضافة إلى ذلك رد القرآن على دعوى المنافقين الذين كانوا يخادعون المؤمنين، فكانوا يظهرون الإسلام ويتجنبون نصرته بالنفس والنفيس، وبذلك كانوا كاذبين في أقوالهم وفي أفعالهم. وبهذا كانوا مفسدين بالأقوال والأفعال، لأن أقوالهم غير مطابقة للواقع، وأفعالهم غير مطابقة لمقتضيات الإسلام. وكانوا يعتقدون أنهم بذلك يصلحون أمرهم، فلا يعرضون أنفسهم للموت بالمشاركة في الغزوات، ولا أموالهم للتلف بالمساهمة في النفقات، ويصلحون كذلك أمر المسلمين، فلا يعادونهم، ولا يكسرون شوكتهم، لصالح المشركين، كما كانوا يظنون أن بواطنهم لا يعرفها أحد. ولما أنكر عليهم القرآن إفسادهم وحكم عليهم بأنهم مفسدون، أنكروا الدعوى ومنعوها. وقالوا لسنا مفسدين بل نحن مصلحون. فأنكر عليهم القرآن إنكارهم، وأعلن ما كانوا يسرون.

ثم إنه منع دعواهم القائلة: إن الذين دخلوا الإسلام، مجرد سفهاء وفقراء وضعاف، كما ورد ذلك في الآية (١٣) من سورة البقرة: ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾، وبين لهم أن السفه الحقيقي إنما هو ضعف الإيمان، لا ضعف المال، والسفه الأخطر هو عدم التمييز بين منافع الإيمان ومفاسد الكفر.

كما منع دعواهم أن المؤمنين لم يتفطنوا لنفاقهم القائم على إظهار الإيمان باللسان للمؤمنين، وإخفاء الكفر الذي يصرحون به لزعمائهم من المنافقين، وكانوا يفعلون ذلك استهزاء بالمؤمنين، فيظهرون لهم الموافقة مع إخفاء نواياهم السيئة التي يكون

المؤمنون غافلين عنها، كما ورد ذلك في الآيتين (١٤) و(١٥) من سورة البقرة:﴿ وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون(١٤) الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾ . فيكون في الآيتين رد لدعوى المنافقين الظانين أن المؤمنين لا يعرفون بواطنهم، ورد لدعواهم بأنهم يستهزئون بالمؤمنين، وذلك بمنع هذه الدعوى وبالحكم بأن المنافقين هم في الحقيقة موضوع الاستهزاء لأنهم لا يعرفون المصير الذي ينتظرهم.

والقرآن في جميع صور المنع التي تعرضنا إليها يذكر الدعوى غير البديهية أو التي لا دليل عليها ثم يعقب عليها بالمنع. وقد التزم في كل ذلك وألزم الخصوم إيراد الدليل وإظهار البرهان، وسلك في كل ذلك أقرب المسالك لحصر الدعوى ولبيان وجه منعهم، فيعرف عامة الناس أساس الجدال ووجه الصواب فيه، كما يجد خاصتهم متسعاً للوقوف على بقية الوجوه التي يحتملها.

حواشي الفصل السادس

١) الجرجاني: التعريفات.

٢) الإيجي: المواقف. الموقف الأول_ المرصد السادس_ المقصد السادس، مع شرحها للجرجاني.

٣) المصدر السابق. والكلام للشارح الجرجاني.

٤) المصدر السابق. والكلام للشارح الجرجاني.

٥) الجرجاني: شرح المواقف. ج٢. ص٤٢. مطبعة السعادة. القاهرة. ١٣٢٥هـ

٦) شارل جينيبير: المسيحية ونشأتها. ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود. منشورات المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. بدون تاريخ. ص١٥٠.

٧) عبد الله الترجمان: تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب. دار بو سلامة. تونس. ١٩٨٣. ص٤٧.

الفصل السابع

الجدال بالنقض

ومن طرق الجدال التي استعملها القرآن الكريم نقض الدعوى، التي ترد في صورة حكم كلي موجب أو في صورة حكم سالب، مدعياً صاحبها أن دعواه عامة بالنسبة إلى ما تثبته أو تنفيه، يقبلها جميع الناس أو يرفضونها، ويكون في عمومها سند لصحتها ومبرر قوي لادعائها والتمسك بها. ومن الأمور العامة بين الناس عاداتهم وتقاليدهم التي يتمسكون بها ويمعنون في ذلك بقدر انتشارها بينهم، إلى درجة أنها تصبح من الأمور الذاتية التي يتقوم منها نظام حياتهم، فيلتزمونها جميعاً وتكون حجة كل واحد منهم للتمسك بها هي أن قومه يتمسكون بها جميعاً. ويكون في إجماعهم على التمسك بها دليل على صحتها. ومن بين أرسخ العادات بين الناس العادات الفكرية ولا سيما العادات الاعتقادية، التي يجري اكتسابها خلال مختلف مراحل التنشئة الاجتماعية، ويجري التسليم بها وتطغى على نشاط العقل الفطري وتتحكم فيه وتوجهه، بحيث تحل العادات والتقاليد محل قوانين التفكير الفطري. فلا يتصرف الفرد عندئذ إلا على نمط تصرف آبائه وأجداده، ويمنع نفسه كما يمنع أقرانه من الخروج عما هو مألوف بين قومه إذ تكاد العادة تكون طبيعة ثانية. ويشير القرآن الكريم إلى هذا الوضع الذي كان عليه الجاهليون عندما دعوا إلى ترك ما ألفوا من شرائع بشرية فاسدة وإلى اتباع شريعة الإسلام التي نزلت على محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك في الآية (١٧٠) من سورة البقرة: ﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾. وأياً كان المخاطبون بهذه الآية الكريمة فهم

يرفضون اتباع دين الإسلام بحجة أن آباءهم لو علموا خيراً في الدين الجديد لكانوا اتبعوه. وبما أنهم لم يتبعوه وأوصونا بعدم اتباعه فذاك دليل على أنه ليس لنا فيه خير. وكأنهم وراء هذا الموقف يسلمون بحكم عام هو اعتقادهم أن كل ما قاله الآباء صحيح، وأن تقليد الآباء أفضل من الخروج عن عقيدتهم وشريعتهم وعاداتهم، وأفضل من النظر في هذه العقيدة وهذه العادات من أجل تحقيقه ومعرفة ما إذا كانت صالحة أو غير صالحة لنا. بل تمسك الآباء بها دليل على صلاحها. ومن الواضح أن في هذا الموقف إلزاماً بالتقليد ونفوراً من إعمال العقل ومن تحكيمه فيما يصلح وما لا يصلح، وثقة كبيرة في سلامة التفكير لدى الآباء والأجداد، وقبولاً للتقليد دون توفر موجبه. لأنه لا يجوز للإنسان أن يقلد غيره إلا متى علم كونه محقاً. ولا يمكنه أن يعرف جواز تقليد غيره إلا بعد أن يعرف أنه محق. فإن عرف بالتقليد أنه محق وجب أن يكون قد عرف أنه محق، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية، فيضطر عندئذ إلى الاعتراف بالحاجة إلى تحكيم العقل في كل ذلك، فإن هو فعل أغناه ذلك عن التقليد، واعترف بأن معرفة الحق إنما تكون بالنظر وإعمال العقل ومعرفة الدليل. ويترتب على هذا أنه ليس كل ما فعل الآباء والأجداد، صحيحاً يجب التمسك به، وهذا مثال القضية الكلية الموجبة التي تنقض بقضية جزئية سالبة. ودعوى أن كل ما قال الآباء صحيح، منقوضة بأن ليس كل ما قال الآباء صحيحاً.

ومن صور الجدال في القرآن باستعمال نقض الدعوى، ما ورد في الآية (١٨٣) من سورة آل عمران: ﴿ الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين﴾. ومن خلال معرفة أسباب نزول هذه الآية كما يذكرها بعض المفسرين[1]، يمكننا أن نلحظ أن اليهود الذين تشير إليهم الآية، قد ربطوا إيمانهم بالرسول على إتيانه

إياهم بقربان، وكأنهم قالوا له: إذا أتيتنا بقربان تأكله النار، آمنا بك، أي كلما كان منك الإتيان، كان منا الإيمان. فتكون هذه قاعدة متبعة بين بني إسرائيل وبين أنبيائهم، بحيث لا يصدقون نبياً إلا إذا أتاهم بقربان. وهم بهذا يدعون أن هذه قاعدة متبعة لديهم لا شذوذ فيها، ولم يحصل قط في تاريخهم أن أتاهم رسول بقربان دون أن يؤمنوا به. وكانت نيتهم من وراء كل هذا تعجيز الرسول، وإقامة الحجة عليه بتحديه واستفزازه.

وقد نقض القرآن الكريم دعوى بني إسرائيل هذه بالكشف عن نيتهم السيئة في اشتراط الإتيان بالقربان، وذكرهم بأنهم لا يحترمون قاعدة الربط بين الإتيان بالقربان وبإعلان الإيمان، بل غرضهم الامتناع عن الإيمان مع اتخاذ القران ذريعة للمواربة والتحايل على الرسول. فهم في الحقيقة يرفضون تصديقه مسبقاً حتى لو جاءهم بقربان حسب القاعدة التي يزعمون أنهم يلتزمونها. والدليل على ذلك، أن الرسل السابقين قد أتوا لبني إسرائيل لا بالقربان فحسب، بل كذلك ببينات أخرى، وعلى الرغم من تلك البينات وذلك القربان، فقد كذبوهم، بل قتلوهم ومنعوهم من نشر الشرائع المنزلة التي كانت ترعى مصالح عامة الناس وخاصتهم معاً، بخلاف الشرائع التي كان بنو إسرائيل يكتبونها بأيديهم ويقولون إنها من عند الله.

لقد اشترط يهود المدينة على الرسول أن يأتيهم بقربان حتى يصدقوه، و«الشرط هو الذي يلزم عند عدمه، عدم المشروط، لكن لا يلزم عند وجوده جود المشروط»[٢]، وهذا هو شأن الشرط الضروري الذي يلزم من عدمه العدم، وأما الشرط الكافي، فهو الذي يلزم من وجوده الوجود. ولهذا ذكرت الآية اليهود بأنهم لا يصدقون الرسل، حتى عند وجود الشرط الكافي، وهو وجود البينات ووجود القربان. فيكون شأن يهود المدينة، شأن بني إسرائيل مع أنبيائهم. فهم لا يؤمنون إلا بما تملي عليهم أهواؤهم.

ومن صور النقض أيضاً في القرآن الكريم، ما ورد في الآيتين (١١٣) و(١١٤) من سورة التوبة: ﴿ ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم(١١٣) وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم﴾. والذي يستفاد من أقوال المفسرين[٣]، أن الآية تمنع المؤمنين من أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أقرب الأقارب، كالأب والأم. وفي هذا تشديد عليهم من أجل أن يتركوا عقيدة الشرك لعقيدة التوحيد. فالآية تنهى جميع المؤمنين عن الاستغفار للمشركين. ويمكن إيراد النهي في صورة خبرية، هي صورة الحكم الكلي السالب. فيكون معنى الآية: لا نبي ولا مؤمن يستغفر للمشركين ولو كانوا أولي قربى. وهذه القضية العطفية تتكون من قضيتين، إحداهما: (لا نبي استغفر للمشركين)، وتشير الآية إلى أن هذه القضية الكلية السالبة قد نقضها استغفار إبراهيم عليه السلام لأبيه، رجاء إيمانه وتخليصه من الشرك والكفر، فتكون القضية الكلية السالبة قد نقضت بقضية جزئية موجبة هي: (بعض الأنبياء (إبراهيم عليه السلام) استغفر لأبيه المشرك).

ويلزم من فحوى هذه الآية أن من اطلع على هذه الآية، وعلم منها منع جميع المؤمنين من الاستغفار للمشركين، قد يحتج بأن هذه الآية منقوضة بالآية التي تليها والتي تشير إلى حصول الاستغفار من إبراهيم لأبيه، إلا أنه لا يمكن أن يصح ذلك منه، لأن إبراهيم عليه السلام ما كان يعرف أن أباه مصر على الكفر، إذ لما علم ذلك منه تبرأ منه، وعدل عن نقض الحكم العام الذي تفيده الآية السابقة.

ومن صور النقض التي وردت في القرآن الكريم أيضاً، ما تشير إليه الآية (٤٨) من صورة القصص: ﴿فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أوتي مثل ما أوتي موسى أو لم يكفروا بما أوتي موسى من قبل قالوا سحران تظاهرا وقالوا إنا بكل كافرون﴾. ويبدو

من أسباب النزول التي يذكرها المفسرون[٤]، أن المعنيين في الآية هن كفار قريش الذين قالوا في الآية التي قبل هذه: ﴿ ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولون ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين ﴾. ويكون سياق الجدال الوارد في الآيتين أن الله سبحانه وتعالى، بعث في العرب رسولاً، لكي يزيل عذرهم المتوقع الذي قد يعتذرون به عندما تصيبهم مصيبة من المصائب بسبب كفرهم، فيقولون: لو بعث إلينا رسول كما بعث رسل إلى الأقوام الأخرى، لكنا آمنا واتقينا ما حل بنا من المصائب. فتكون دعواهم متمثلة في الربط بين بعثة الرسول، والإيمان به واتباعه. وكأن لسان حالهم كأن يقول: لو كان الله قد بعث إلينا رسولاً لكنا آمنا به. وكانوا يجرون تمام استدلالهم، لو لم يبعث الله إليهم الرسول، على النحو التالي: لكننا لم نؤمن به، لأنه لم يبعث إلينا رسولاً، وحتى لا تكون لهؤلاء الكفار حجة على الله، قطع الله عليهم حجتهم، بأن بعث إليهم الرسول قبل أن يحل بهم عذابه، بسبب تماديهم في الكفر. فيكون العذاب قد استحقوه بعد ظهور الرسول فيهم، وبعد تماديهم على الكفر والعصيان. فهم يدعون الربط بين البعثة والإيمان، كما لو كانوا يلتزمون دائماً اتباع الإيمان للبعثة، عندما يظهر الرسول البينة التي تثبت صحة رسالته ونبوته. لكن القرآن نقض عليه دعواهم، وبين لهم أنه ليس بالفعل كلما جاءهم رسول بالبينات، آمنوا به وصدقوا رسالته. لأنهم عندما يطلبون من الرسول إظهار الدلالة والمعجزات التي تثبت أنه رسول من الله، على غرار ما فعل موسى عليه السلام، دون أن يؤمنوا به، فهم سيتصرفون مع هذا الرسول مثلما تصرفوا مع موسى الذي كذبوه. فتكون دعواهم القائلة (كلما جاءنا رسول بالبينات صدقناه وآمنا به) منقوضة بالقضية (ليس كلما جاءكم رسول بالبينات صدقتموه وآمنتم به). فيكون القرآن قد كشف حقيقة أمرهم التي كانوا يظنون أن لا أحد يعرفها إلا هم.

ومن خلال الأمثلة السابقة، يتبين أن النقض فيها مبني على بيان تخلف الدعوى الواردة في صورة قضية شرطية متصلة، يكون بمقتضاها حصول المشروط، متوقفاً على حصول الشرط، وبحيث يكون أيضاً حصول الشرط موجباً لحصول المشروط دائماً. وإذا كانت الدعوى مبنية على الإيهام بأن الارتباط بين المقدم والتالي في هذه القضية الشرطية، هو ارتباط دائم، فإن نقضها يحصل بمجرد وجود حالة واحدة لا يوجد فيها التالي عند وجود المقدم، ويكون ذلك شاهداً على تخلف الدعوى. ويتبين عندئذ أن الحجة التي يتمسك بها الخصم، ليست في الحقيقة حجة، بل مجرد ذريعة لإخفاء الرأي المتمسك به، بسبب العادات الراسخة، أو سوء التقدير، أو التعنت والمكابرة.

كما يتبين لنا أن صورة النقض هذه، هي صورة بديهية، يدرك منها جميع الناس أن القضية الكلية لا يصح المسك بها، عندما يثبت كذبها. ويتبين كذبها بمجرد وجود حالة واحدة يتخلف فيها وجود التالي عند وجود المقدم.

ومن صور النقض أيضاً، ما ورد في الآية (٢٦٤) من سورة البقرة: ﴿ يأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين﴾. إذ في النهي عن إبطال الصدقة بالمن والأذى، نهي عن إبطال الفعل بفعل نقيضه. لأن الغرض من الصدقة هو الإحسان إلى المتصدق عليه، والغرض من المن هو الإساءة إليه، فيكون المتصدق محسناً ومسيئاً في موضوع واحد. فيكون في هذا تناقض في السلوك، صادر عن تصور متناقض، لا يزيله اختلاف الاعتبار والنوايا. إذ العبرة في المعاملات، إنما تكون بنتائجها. وبالتالي فلا يزول التناقض في مثل هذه الحالة، باختلاف الفعلين: فعل الإحسان وفعل المن الصادرين من الفاعل الواحد، بل ليس الفعلان مختلفين فقط، بل هما متناقضان، سواء

ذلك باعتبار الذات الفاعلة أو باعتبار الموضوع المفعول، إذ المتصدق يريد الإحسان كما تأمر القاعدة الشرطية التي تربط بين حصول الصدقة، وحصول الإحسان، لكنه عندما يتبع صدقته بالأذى، يكون قد نقض فعلاً أخلاقياً، بفعل فعل غير أخلاقي، فيكون من حيث هو فاعل، متناقضاً، ويكون قد أحل تالياً غير أخلاقي، محل تال أخلاقي تقتضيه الأوامر الشرعية والقواعد الأخلاقية. كما أن المتصدق عليه في مثل هذه الحالة يشعر باللذة، ثم بالألم عقب فعلين صادرين من فاعل واحد، فيكون بذلك محلاً لشعورين متناقضين، ثانيهما ينقض أولهما. ومعنى كل هذا أن الآية الكريمة تأمر بالصدقة، لكنها تنهى عن الأذى الذي ينقض أجرها ويبطله، لأن الصدقة والأذى أمران متناقضان، لا ينبغي أن يجتمعا في المتصدق من حيث هما فعلان، ولا في المتصدق عليه، من حيث هما شعوران.

ويمكننا أن نعد من صور النقض ما ورد في الآية (٢٧٥) من سورة البقرة ولا سيما قوله تعالى: ﴿الذين يأكلون الربوا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربوا وأحل الله البيع وحرم الربوا ... ﴾ الذي نجد فيه ما يناسب غرضنا، وهو دعوى الكفار بأن الربا حلال مثل البيع، ظانين أن كل بيع حلال على أساس أن الربا نوع من أنواع تبادل الأموال، وكل تبادل للأموال حلال. وهو أمر تتفق عليه جميع الشرائع والعقول. ولا يمكن التفريق بين المتماثلين في الحكم، دون وقوع في التناقض. وتتمثل شبهة الكفار في أنهم يرون: «أن من اشترى ثوباً بعشرة، ثم باعه بأحد عشر، فهذا حلال، فكذا إذا باع العشرة بأحد عشر، يجب أن يكون حلالاً، لأنه لا فرق في العقل بين الأمرين. فهذا في ربا النقد. وأما في النسيئة فكذلك أيضاً، لأنه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال، بأحد عشر إلى شهر، جاز. فكذا إذا أعطى العشرة بأحد عشر إلى شهر، وجب أن يجوز، لأنه لا فرق في العقل

بين الصورتين»[٥]. ومعنى هذا أن الكفار ينطلقون من مبدأ عام يعتقدون أنه مبدأ صحيح وسليم، وهو (أن كل بيع حلال)، ويلزم من هذا لديهم أن البيع جنس واحد، ولا فرق بين بيع الدراهم بمثلها وبين بيع السلع بالدراهم. والذي يهمنا من الآية بالنسبة إلى غرضنا، هو مجادلة القرآن للكفار في أمر الربا. إذ استعمل في جدالهم طريقة النقض، حيث نقض دعواهم الكلية، ونفاها بقوله: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ مقرراً بهذا أنه (ليس كل بيع حلالاً)، بل بعضه حلال وبعضه حرام، ويعرف كل ذلك من الشرع الذي يحدده حسب إجراء المصالح بين الناس بمقتضى قاعدة تقبلها جميع العقول السليمة، وهي أنه لا كسب للمال بدون عمل. وفي الربا كسب للمال بغير عمل.

ولا يمكن العارف أن يقف على الآية (٦٥) من سورة آل عمران: ﴿يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون﴾، دون أن يستشف جدالاً ضمنياً، أظهر فحواه المفسرون، وهو «أن اليهود كانوا يقولون إن إبراهيم كان على ديننا، والنصارى كانوا يقولون كان إبراهيم على ديننا، فأبطل الله عليهم ذلك، بأن التوراة والإنجيل ما أنزلا إلا من بعده، فكيف يعقل أن يكون يهودياً أو نصرانياً»[٦]، ومعنى هذا أن اليهود ادعوا دعوى تقول (كان إبراهيم على دين موسى)، كما أن النصارى ادعوا دعوى تقول (كان إبراهيم على دين عيسى)، وهاتان دعوتان متضادتان، فيما بينهما، وليستا متناقضتين، فهما ليستا صادقتين معاً. إلا أن كل واحدة منهما في اعتقاد أصحابها صادقة، دون أن تنتبه كل طائفة إلى حقيقة تفسد اعتقادهما وتنقض دعواهما، وهو ما تكفل به القرآن الكريم، فبين لها امتناع دعواها. وهذه الحقيقة هي أن ملة إبراهيم قد سبقت ملة موسى وملة عيسى كليهما، ولا يمكن الشيء أن يتصف بصفة لم توجد إلا بعد زوال هذا الشيء. وكان يمكن أن يصح منهم أن يقولوا: إنهم على ملة إبراهيم، لكن، لا اليهود يقبلون ذلك، ولا النصارى يرون

بذلك، ظناً منهم أن في ذلك إنكاراً لنبوة موسى وعيسى عليهما السلام. والشاهد في هذه الآية أن القرآن العظيم نقض دعوى اليهود ودعوى النصارى معاً في الآية (٦٧) من سورة آل عمران، فقال لهم: ﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين﴾. فهو ينفي نفياً كلياً ما أثبته اليهود والنصارى إثباتاً كلياً، ويسند نقضه إلى دليل بديهي، يدرك ما يلزم منه كل الناس عامتهم وخاصتهم. إذ السابق لا يمكن أن يكون على دين اللاحق، بل العكس هو الذي يتبادر إلى الذهن السليم.

ومن صور نقض الدعوى أيضاً ما تضمنته الآية الثانية من سورة المجادلة: ﴿ الذين يظهرون منكم من نسائهم ما هن أمهتهم إن أمهتهم إلا الئى ولدنهم...﴾، وهي تتضمن دعوى لدى العرب الجاهليين عندما يعزمون على تحريم زوجاتهم، فيقول الواحد منهم: إن زوجته كظهر أمه في الحرمة، فيجعل زوجته مثل أمه في الحكم، ويوحد مفهوميهما، فيجعلهما مفهوماً واحداً. فيدعي أن (زوجته أم له)، ويلزم من هذا أنها تصبح محرمة عليه، فلا يقربها أبداً. وذلك «أن الظهار كان أشد طلاق الجاهلية، لأنه في التحريم أوكد ما يمكن»[٧]. والذي يهمنا من الآية هي الدعوى التي يدعيها المظاهر والتي تؤول من خلال صيغة التعبير إلى ادعاء أن (زوجته أم له) على نية أن هذا التوحيد في الطبيعة يوجب التوحيد في الحكم، وهو أمر أنكره القرآن ونقضه على المظاهرين بقوله: ﴿ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا الئى ولدنهم... ﴾، وبإبطال المماثلة بين الزوجة والأم، بطل التحريم المؤبد، ووجب على المظاهر الكفارة؛ لكي يعود إلى زوجته. ففي هذه الآية نقض لأمر اعتباري، بأمر حقيقي. لأن الزوجة التي يقع عليها الظهار لا تعتبر بذلك أماً، فيكون لهذا النقض سند قوي يجعله في متناول جميع الناس، إلا أن الدعوى المنقوضة هٰهنا، ليس مدلولاً عليها دلالة مطابق، بل دلالة تضمن،

وهذا ضمن قوله تعالى: ﴿إن الذين يظهرون منكم من نسائهم﴾، أي الذين يقولون لنسائهم (أنتم علينا كظهور أمهاتنا)، وهذا بالإضافة إلى أن قوله تعالى ﴿ما هن أمهاتهم﴾ هو نفي لقضية مثبتة أصلية، هي قول المظاهرين (هن أمهاتنا)، على أساس أن كل قضية سالبة تفترض قضية موجبة وأصلية تتحد معها في المحمول والموضوع متى كانتا كليتين، أو في حكمهما، كانت متناقضتين، السالبة منهما تنقض الموجبة.

حواشي الفصل السابع

١) الرازي: التفسير الكبير. ج٩. ص١٢٠.
٢) المصدر السابق. ج٩. ص١٢٣
٣) المصدر السابق. ج١٦. ص٢٠٨
٤) المصدر السابق. ج٢٤. ص٢٦٠
٥) المصدر السابق. ج٧. ص٩٠
٦) المصدر السابق. ج٨. ص٨٧
٧) المصدر السابق. ج٢٩. ص٢٥٠

الفصل الثامن

الجدل بالمعارضة

المعارضة في اصطلاح علم الجدل «هي إثبات السائل نقيض ما ادعاه المعلل واستدل عليه، أو ما يساوي نقيضه، أو الأخص من نقيضه»[1].

ومن صورها ما ورد في الآية (٢٥٨) من سورة البقرة: ﴿ ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن أتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾. ففي هذه الآية واقعة تامة من وقائع المحاجة والمجادلة، (المعلل) فيها هو إبراهيم عليه السلام، و(السائل) هو الملك نمرود. فبدأ إبراهيم المحاجة بقوله: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾. ويبدو أن قول إبراهيم هذا هو جواب على سؤال مقدر، يكون قد وجهه إليه (نمرود) عندما دعاه إبراهيم إلى الإيمان بالله، فسأل (من الله؟)، ولما أجابه إبراهيم بأنه هو الذي يفعل أهم الأفعال التي تشغل بال الإنسان العاقل الباحث عن الحق والحقيقة، وهما الحياة والموت اللذان كان يعدهما خارجين عن مقدور الإنسان، وبالتالي كان أمرهما دليلاً بديهياً على وجود الله، راح نمرود يعارض حجة إبراهيم قائلاً: ﴿أنا أحيي وأميت﴾ مدعياً أن الحياة والموت من مقدور الإنسان. فهو بالزواج يعطي أولاده الحياة بإيداع نطفته في رحم أمهم، وبالقتل يسلط الموت على من يشاء. وقد كان هذا في نظر (نمرود) دليلاً يثبت نقيض ما ادعاه إبراهيم. واعتقد أن في هذا مقارعة للحجة بحجة مثلها، وحاجة تكون له فيها الغلبة، لأنه لم يكن يفرق بين الفاعل الحقيقي للحياة، وبين ما هو مجرد شرط وضعه الله

لاستمرارها، ولأنه لم يكن يستطيع أن يفرق أيضاً بين المزيل الحقيقي للحياة، وبين ما هو مجرد شرط وضعه الله لانقطاعها وإزالتها. أو يكون قد تعمد السفسطة، عن طريق تجاهل الموضوع، فتحول عنه إلى ما هو أهون منه، عن طريق استغلال ظاهرة الاشتراك اللفظي. وإذا كان هذا أمراً غير مستبعد من ملك جبار، فإنه قد استبعد أن تكون لإبراهيم حجة أخرى. وهي التي فاجأه بها إبراهيم الذي ترك عالم الغيب، إلى عالم الشهادة، وجاراه في اعتقاده أنه هو الفاعل الحقيقي، وأنه ليس مجرد شرط لحصول الحياة والموت، وعارض معارضته بنقل المحاجة إلى مجال آخر من المجالات التي ليست في مقدور الفاعلية البشرية، وهو مجال حركة الكواكب، وقال له: ﴿ فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾ وهذا عملاً بقياس الأولى، لأن الذي يستطيع الأمر الخطير، يستطيع الأمر الهين، والذي يستطيع تحريك العالم، يستطيع تحريك بعضه، والذي أعطى حركة الكواكب اتجاهاً معيناً، يستطيع تغيير اتجاه حركتها. كانت نتيجة هذه المعارضة أن تحير (نمرود) وسكت عاجزاً عن الجواب. وبهذا انقطعت حجته، وبقيت حجة إبراهيم الكبرى قائمة عليه.

وقد لا تأتي المعارضة من (السائل)، بل يطلبها (المعلل) المستدل، عندما يكون واثقاً من عدم إمكانها. فيحرج بها السائل ويلزمه بأن يعترف بعجزه عن معارضة دليله. وجاء طلب المعارضة هذا خمس مرات في القرآن الكريم، لمحاجة العرب الذين أنكروا أن يكون القرآن كلام الله، وزعموا أنه كلام من ينكرون نبوته ورسالته، معتقدين استحالة حصول كلام إلهي في صورة كلام بشري، وقد ورد طلب المعارضة على مراتب متنازلة، من صورة قصوى إلى صورة دنيا، لكي تكون المعارضة أنكى على من هي مطلوبة منه، ويظهر عجزه عنها له، ولغيره بشكل أوضح عند التنازل إلى أدنى صورها. فيصبح ذلك تحدياً صريحاً.

وهذا ما فعله القرآن مع العرب لما نزل القرآن بين ظهرانيهم، فأنكروا أن يكون وحياً من الله، بل قالوا هو عمل بشري. فطالبهم القرآن بمعارضته، وتدرج معهم في ذلك بحسب مواقفهم من هذا الطلب، وبحسب استجابتهم له.

وأعلى مراتب طلب المعارضة يتمثل في قوله تعالى: ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ (الإسراء_٨٨). ففي هذا الآية دعوة إلى المعارضة وجهها القرآن إلى العرب، وضمنها معنى التحدي الذي لا يكون في العادة إلا من عارف بامتناع وقوع المعارضة. وهو أسلوب بسيط بإمكان الإنسان استعماله، وفهم الغرض منه، لا سيما عندما يطلبه من غيره المنكر لمدعاه. وهذا الأسلوب المتمثل في طلب المعارضة من السائل، أمر اختص به القرآن الكريم.

والذي يهمنا من هذه المعارضة، هو دلالتها المنطقية التي جاء مجالها متدرجاً تدرجاً متناسباً تناسباً عكسياً مع شدة التحدي، بحيث إذا كان نطاق التحدي هو القرآن كله، كانت قيمة التحدي أهون مما إذا كان نطاق التحدي بعض القرآن فقط.

وفي مثل هذه المرتبة العليا من طلب المعارضة، ما عبرت عنه الآيتان (٣٣) و(٣٤) من سورة الطور: ﴿أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون(٣٣) فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين(٣٤)﴾، فقد اتهم العرب الرسول صلى الله عليه وسلم، بأنه كاهن، وبأنه مجنون، وبأنه شاعر، واتهموه بالتقول الذي هو الكذب. فطلب منهم القرآن أن يعارضوا كل ذلك «أي إن كان هو شاعراً، ففيكم الشعراء البلغاء، والكهنة الأذكياء، ومن يرتجل الخطب والقصائد، ويقص القصص، ولا يتخلف الناقص والزائد»[٢]، فأتوا بمثل ما أتى به، إن كان ما يستطيعه البشر أمثالكم.

وأوسط مراتب سؤال المعارضة، ما ورد في الآية (١٣) من سورة هود: ﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ التي يشير مضمونها إلى أن العرب لما دعاهم الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام، أنكروا ذلك منه، وطلبوا منه المعجزة التي يدعمه بها الله، لإثبات نبوته. ولما قال لهم إن معجزته هي القرآن الذي أوحى به الله إليه لهدايتهم، اتهموه بالكذب، وبأنه افترى ما ينسبه إلى الله، فيكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد ادعى فيهم النبوة، فطالبوه بالدليل على ذلك، ولما قال لهم هذا القرآن هو دليلي، قالوا له هذا ليس دليلاً، فطالبهم بإبطال دليله، بمعارضته، كما تقتضي قواعد المحاجة، وهو يعرف شدة حرصهم على إبطال هذا الدليل الذي متى ثبت، ثبتت معه نبوته ودينه الذي يدعوهم إلى ترك عبادة الأصنام التي نشأوا على عبادتها، وإلى القيام بأعمال العبادة الشاقة عليهم لمناقضتهم لعاداتهم، في الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج، وإلى مسالمة أعدائهم، وإلى معاداة أصدقاء لهم، وإلى بذل النفس والنفيس لإعلاء شأن الدين الجديد، وكل ذلك كان داعياً قوياً لمعارضة القرآن، وهم أصحاب الفصاحة والبلاغة. وقد دعاهم إلى استعمال ما في متناولهم لإبطال دليله، وليس ذلك بالإتيان بمثل القرآن كله، بل بعشر سور منه فقط. وهذا أنكى لهم في التعجيز والتحدي. ويكون في هذا تنازل في مقدار المعارضة، وتصعيد في شدة التحدي، لاسيما عندما أذن لهم بأن يشارك في المعارضة كل من رأوه قادراً عليها منهم أو من غيرهم، باستثناء اللجوء إلى الله الذي يبقى هو الوحيد الذي يستطيع ذلك، لأنهم إن هم فعلوا، اعترفوا بأن القرآن لا يستطيع الإتيان به إلا الله وهو المطلوب.

وأدنى مراتب طلب المعارضة ورد في الآية (٣٨) من سورة يونس: ﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾. ففي

هذه الآية تنازل من التحدي بعشر سور، إلى التحدي بسورة فقط، مع السماح للعرب بأن يدعوا من استطاعوا من أرباب الفصاحة والبلاغة، لكي يشتركوا جميعاً معهم في الإتيان بمثل سورة من سور القرآن في النظم وفي إحكام التأليف والفصاحة. طلب منهم هذا بعدما عجزوا عن الإتيان بمثل عشر سور منه. وفي هذا التنازل تصعيد للتحدي، وإمعان في التعجيز. ذلك لأنهم إذا ما عجزوا عن الإتيان بمثل سورة فقط، فهم عن الإتيان بمثل عشر سور أعجز، وإذا عجزوا عن الإتيان بمثل عشر سور من القرآن، فهم عن الإتيان بمثله كله، أعجز من دون شك، إذ العاجز عن البعض عاجز بالضرورة عن الكل، وفقاً للقاعدة المنطقية التي تقول: إن كذب الجزئيات يستلزم كذب الكليات.

وقد استمر العرب ينكرون أن يكون القرآن وحياً من الله، حتى بعد ما هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة. واستمر القرآن يتحداهم كما ورد ذلك في الآية (٢٣) من سورة البقرة: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾. ومعنى هذا أن العرب عجزوا عن المعارضة مع شدة حاجتهم إليها، لإبطال دليل النبوة، بعدما أصبح شأن الإسلام في علو مستمر، وشأن عقيدة الشرك في سفول متتال. وبهذا أصبح دليل الرسول صلى الله عليه وسلم يتقوى بقدر ما يعجز العرب عن معارضة القرآن كله أو بعضه.

ومن خلال الأمثلة السابقة نلاحظ أن القرآن الكريم، هو الذي طلب من العرب معارضة القرآن، عندما لم يبادروا إليها، مع شدة حاجتهم إلى هذه المعارضة التي لو استطاعوا، لأبطلوا الدين الجديد، ولانتصروا لعقيدة الشرك التي حملهم تمسكهم بها إلى التعذيب والتقتيل ومصادرة أموال الداخلين في الدين الجديد. «ولا شك أن الإنسان إذا استنزل غيره عن رئاسته ودعاه إلى طاعته فإن ذلك الغير يحاول إبطال أمره بكل ما

يقدر عليه، ويجد إليه سبيلاً. ولما كانت معارضة القرآن بتقدير وقوعها، مبطلة لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم، علمنا قطعاً لا محالة، توفر دواعي العرب عليها»[٣].
لكن المعارضة لم تقع. إذ لو وقعت لاشتهر أمرها اشتهار القرآن على الأقل، فتكون دعوى وحي القرآن مجرد شبهة، وتكون عندئذ معارضته، لو وقعت، كالحجة المبطلة له.

وكان ينبغي أن تصدر المعارضة تلقائياً من العرب. لكن عدم وقوعها منهم، خلافاً لما جرت به العادة عند الاختلاف، هو الذي جعل القرآن يطلبها منهم، لأنهم بقوا مصرين على إنكار أن يكون القرآن وحياً من الله. ويمكننا أن نتساءل عن السبب في عدم حصول المعارضة. إذ العادة أن يعارض الدليل بدليل آخر يثبت نقيض الدعوى، لكن طبيعة الدعوى المتمثلة في وحي القرآن، تحول دون استعمال طرق المعارضة التي ألفها الناس، والتي هي في متناولهم، بحيث إذا كانت الدعوى مما لا يمكن إثباته بالأدلة المنطقية، بل بحصول الدعوى ذاتها، فإن السبيل الوحيد إلى إبطالها، إنما هو معارضتها، وذلك بإثبات أن مثل القرآن يمكن أن يأتي به إنسان، إذ نقيض فعل الله، إنما هو فعل الإنسان بالنسبة إلى الإتيان بالقرآن. ولا يمكن معارضة إلهية القرآن، إلا بإثبات بشرية مصدره، مع اقترانها بالفصاحة في الألفاظ، والبلاغة في المعاني، والجودة في النظم، والحسن في السياق، والقوة في التأثير، والقدرة على أداء التشريعات والعقائد التي تنتظم بها المجتمعات الصالحة العاملة بها.

والذي يتعلق به غرضنا من المعارضة، هو كونها طريقاً من طرق المحاجة المؤدية إلى الإقناع، لأنها على الصورة التي وردت بها في القرآن، ضرب من إلزام الخصم بالدخول في طريق مسدود، لا مخرج منه إلا التقهقر إلى الوراء، والعدول عن الطمع في المعارضة، لظهور امتناعها في الواقع. وشأن المستدل الطالب للمعارضة، أن يقول

للسائل العاجز عنها: لو لم تكن دعواي صحيحة لاستطعت معارضتها، لكنك لم تستطع معارضتها، إذن فدعواي صحيحة ويلزم من هذا بطلان دعواك. لأن دعواي ودعواك دعوايان متناقضتان، لا تصدقان معاً ولا تكذبان كذلك معاً. وبما أن دعواك لم تثبت، فدعواي ثابتة من أصلها. فكأن طلب المعارضة ذريعة إلى البرهنة بالخلف. إذ المستدل يفرض جدلاً أن دعواه باطلة، ليعطي السائل فرصة المعارضة على تقدير إمكانها في هذا المقام، حتى إذا ما تبين أن هذه المعارضة مستحيلة من الناحية العقلية، لم يبق للسائل إلا الاعتراف بصحة الدعوى. فإن هو أصر على إنكار هذه الدعوى، مع عجزه عن معارضتها، كان ذلك منه مكابرة، تدل على قبوله لقواعد الاستنتاج، وعلى تسليمه بالمقدمات، وعلى رفضه لما يلزم منها، وهذا هو عين التناقض الذي متى ثبت على الشخص، ثبت معه ضعف قدرته على الحاكمة، وعلى التمييز بين الخطأ والصواب.

حواشي الفصل الثامن

١) ساجقلي زاده المتوفي سنة ١١٥٠هـ: الرسالة الولدية. ضمن شرحها لعبد الوهاب بن حسين ولي الدين الآمدي. مكتبة عبد الرحمن بدران. القاهرة. ١٣٢٩هـ. ص١١٢.

٢) الرازي: التفسير الكبير. ج٢٨_ ص٢٥٧

٣) يحيى بن حمزة العلوي اليمني: كتاب الطراز. ج٣_ص٣٧١. دار الكتب الخديوية. القاهرة. ١٩١٤

الفصل التاسع

الجدال بالقول الموجب

يقول الإمام الجويني (٤١٩_٤٧٨هـ): «وأما القول بموجب العلة، فهو موافقة للخصم في حكمها مع خروج موضع النزاع عنه»[١]. بيان هذا أن يستعمل المستدل، لإثبات دعواه، دليلاً لا يصلح لذلك. وقال عنه المحدثون: «التزام السائل ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود»[٢]، بمعنى أن السائل يسلم للمستدل تعليله الذي لا يلزم منه ارتفاع النزاع. فيكون قد استعمل دليله في غير محله، وبهذا يكون قائلاً بما يوجبه التعليل، إلا أن التعليل يكون وارداً في غير محله. وبالتالي يكون عديم الأثر من الناحية المنطقية. فكأنه يقول له: إن ما قلته، صحيح، لكن لا يلزم منه بطلان دعواي. وهو نوع من الاعتراض، له صورته في القرآن الكريم، ورد في الآيتين(١٠) و(١١) من سورة إبراهيم: ﴿قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى قالوا إن أنتم إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين(١٠) قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾. ويمكننا أن نعد مضمون هاتين الآيتين صورة مجملة لما يجري بين الأنبياء وأقوامهم من حجاج، عندما يدعونهم إلى ترك عبادة الأوثان. فعندما يجيئهم رسلهم بالبينات والحجج، فإنهم يردونها ويكفرون بها ويشكون في صحة رسالتهم ويعلنون الاستمرار على عبادة الأوثان التي اعتادوا عبادتها ووجدوا آباءهم يعبدونها، ويصرون على التمسك بهذه العبادة، تمسكهم

بالتعلق بآبائهم، واقتفاء آثارهم. فيذكرهم رسلهم بأمور بديهية لا يصح من ذي العقل السليم أن يشك فيها. منها وجود الله وكونه خالق السماوات والأرض والنفوس والأرزاق، على النظام الذي يستقيم به وجودها في ذاتها ومع غيرها. فالعالم المادي لم يخلق نفسه، ولا بعضه بعضاً، وفي الكائنات الحية مبادئ فاعلة، لا توجد في الكائنات الجامدة، ولا يمكن أن تكون قد نشأت من هذه الكائنات الجامدة. والكائنات جمعاء يخدم بعضها بعضاً، خدمة يحصل بها نظامها. ولهذا لا يمكن لذي العقل السليم، أن يشك في وجود الله وفي تدبيره للكون. ولكن عندما يحس الوثنيون ببداهة ما نبهوا إليه، فإنهم يقرون بوجود الله، لكنهم ينكرون أن يكون البشر رسلاً يبعثهم الله إلى أمثالهم البشر. وشبهتهم في ذلك: «أن الأشخاص متساوية في تمام الماهية. فيمتنع أن يبلغ التفاوت بين تلك الأشخاص إلى هذا الحد، وهو أن يكون الواحد منهم رسولاً من عند الله مطلعاً على الغيب مخالطاً لزمرة الملائكة، والباقون يكونون غافلين عن كل هذه الأحوال، أيضاً، كانوا يقولون: إن كنت فارقتنا في هذه الأحوال العالية الإلهية الشريفة، وجب أن تفارقنا في الأحوال الخسيسة، و هي الحاجة إلى الأكل والشرب والحدث والوقاع»[٣]، وهذه الشبهة هي التي أجملوا مرادهم منها في قولهم ﴿ إن أنتم إلا بشر مثلنا﴾.

ثم وجدوا شبهة ثانية[٤] زينت لهم تكذيب الأنبياء، وهي أنهم وجدوا آباءهم وعظماءهم وكهانهم، مجمعين على حسن عبادة الأوثان. وقالت لهم أنفسهم إن عبادة الأوثان، لو كانت أمراً سيئاً لكان هؤلاء المعظمون قد عرفوه، ولم يطلبوا من أبنائهم الاقتداء بهم. وإذا كانت الكثرة من هؤلاء الناس، لم يجدوا عبادة الأوثان بطالة، فإن الواحد من الناس لا ينبغي أن يصدقه عبدة الأوثان عندما يدعوهم إلى ترك عبادتها.

ثـم تـدعمت الشـبهة الثانيـة بشبهة ثالثة، وهـي أن عبدة الأوثان ينكرون أن تكـون المعجزة أمراً دالاً على صدق من تظهر على يده. وحتى عندما يسلمون جدلاً بأنها دالة على صدق من يدعيها، فإنهم قد يجدون ما يظهر على يد صاحبها شيئاً لم يبلغ درجة الإعجاز الممتنعة على البشر. وهـذا ما وقعت الإشارة إليه بقولهم في الآية: ﴿فأتوا بسلطان مبين﴾.

والظاهر من هذه المجادلة أن أهم مراحلها حتى الآن، هي المرحلة التي يرى فيها عبدة الأوثان أن مدعي النبوة مجرد بشر، وأن بشريتهم تحول بينهم وبين أن يكونوا وسطاء بين الله والبشر. لأن جسمانيتهم وما تستلزمه من صفات وأفعال بشرية تتنافى مع صفات وأفعال الكائنات الروحانية التي هي الوحيدة القادرة على أن تتوسط بين الله والبشر. فهم يوجبون أن تكون البشرية موجبة للاتصاف بصفات ينكرون مناسبتها وموافقتها للنبوة. ويوجبون أن تكون البشرية علة لمنع النبوة والرسالة. ويكون من رأيهم أن الجمع بين البشرية والنبوة، هو جمع بين المتناقضين، وهو أمر ممتنع. وقد اقتضت هـذه الشبهات الثلاث من الرسل، أن يردوها وأن يواصلوا هداية أقوامهم، وذلك بأن بينوا لهم أن تصورهم للنبوة وللرسالة تصور فاسد، كما أن تصورهم للألوهية تصور ناقص. وبينوا لهم أنه لا تناقض بين النبوة والبشرية. بل أوضحوا لهم أن بشرية النبي والرسول ضرورية لكي يحصل التبليغ من النبي والرسول الذي ينبغي أن يكون واحداً من قومه، وأن تكون طبيعته مثل طبيعتهم، تصدر منه الأفعال التي تصدر من جميعهم بما هم بشر. وبهذا يرد الرسل على الشبهة الأولى، ويؤكدون بشريتهم، ويسلمون بأنه تصدر منهم جميع الأفعال الطبيعية التي تصدر من الطبيعة البشرية. فيكونون قد قالوا بموجب العلة القاضية بصدور الأفعال الطبيعية من كل بشر. وهٰهنا تدخل المجادلة مرحلة أخرى من مراحلها، لأنها مرحلة حاسمة في

التمييز بين موقف الرسل وبين موقف الوثنيين الذين يريدون أن يكون الرسول ملكاً.
وقد جاء في الآيتين (٨) و(٩) من سورة الأنعام، الإشارة إلى هذا الموقف: ﴿وقالوا لو لا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ثم لا ينظرون(٨) ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون﴾، فيكون تجلي الملك للبشر لا يمكن أن يحصل إلا بظهور الملك في صورة بشرية. لأن البشرية تحول دون رؤية الكائنات الروحانية الخالصة. وهذا أمر لم يكن ليفهمه قوم يجسمون الموجودات الروحانية، وهذا ما جعلهم يعبدون الله في أوثانهم.

ثم بعد هذا تدخل المجادلة مرحلتها الأخيرة الفاصلة التي يمنع فيها الرسل أن يكون بين النبوة والبشرية أي تناقض. بل يجب أن يكون الرسول بشراً لا يختلف عن بقية البشر في الأمور الطبيعية، لكن يمكن أن يختلف عنهم بها خصه الله به من نعمة الاختيار لأن يكون معبراً عن رسالته إلى عباده. وهذه من النعم التي يمكن أن يمن بها الله على من يراه صالحاً لذلك من عباده، كما أن هذا أمر يخص إرادة الله التي لم يكن الوثنيون يعرفون لواحقها، من علم مطلق، وقدرة مطلقة، منهما تأتي الرسالة، ومنهما يأتي السلطان المبين الذي اشترطه الوثنيون الذين يتعاملون مع الله، كما لو كان بشراً مثلهم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومن صور القول بالموجب، ما ورد في الآية(٦١) من سورة التوبة: ﴿ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم﴾. وهذه آية نزلت في المنافقين الذين كانوا يحرصون على إيذاء الرسول صلى الله عليه وسلم، ويقولون أنه أذن، يسمع كل قول ويصدقه حتى لو كان قائله كاذباً فيه، «وغرضهم منه أنه ليس له ذكاء، ولا بعد غور، بل هو سليم القلب سريع الاغترار بكل ما يسمع»[٥]، فتكون

دعوى المنافقين أن مدعي النبوة يجب أن يكون ذكياً لا تنطلي عليه الحيل ولا الأكاذيب ولا ضروب الخداع. وهذه أمور ليست صفات لمحمد (صلى الله عليه وسلم)، ويلزم من هذا أنه لا يتصف بالصفات اللازمة للنبوة. فكانوا يجعلون النبوة وسلامة القلب أمرين متناقضين لا يمكن أن يجتمعا، وبما أنه يستمع لكل قول، ويعد خيراً ما ليس خيراً، ولا يكتشف الكذب عن طريق الحيطة والشك في أحوال الناس، فهو أذن سامعة لكل قول. وهذه هي الشبهة التي اعتمدها المنافقون للتشكيك في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم. لكن مفاجأتهم كانت كبيرة عندما سمعوا الرد على شبهتهم تلك، وعلموا أن سماعه لكل قول، هو أمر واقع مسلم به، غير أنه ليس كما يظنون، بل هو سماع لكل خير ولكل ما فيه صلاح للذين يدعوهم إلى صراط العزيز الحميد. فكان الجواب بالقول بما يجب من سلامة قلب النبي، وهو محبة الخير للناس، وليس بالاعتراف بأن النبي صلى الله عليه وسلم إمعة، يوافق كل الناس على كل ما يقولون، ويصدق كل ما يدعون.

ومن صورتي القول بالموجب السابقتين، يتبين لنا أنه من أنواع الاعتراضات، وأنه ورد في القرآن وفقاً للصورة المعروفة لدى أهل الصناعة الذين يقولون إنه: «تسليم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم من تسليم الحكم المتنازع فيه»(٦٦). فلقد استدل الوثنيون على إنكار النبوة لاقترانها بالبشرية، فوقع التسليم لهم بذلك الاقتران، لكن مع بيان أنه لا يلزم من هذا التسليم انتفاء النبوة. كما استدل المنافقون على استحقاق الرسول للسخرية منه، بكونه سليم القلب. فوقع التسليم لهم بذلك مع بيان أنه لا يلزم من هذا التسليم، استحقاقه للسخرية. بل في ذلك دليل على سلامة قلبه وعلى محبته الخير للناس جميعاً. فيكون القول بالموجب منبئاً بسوء فهم المعلل، للأمر المتنازع فيه من جهة، ومنبئاً بأن سوء الفهم هذا سببه الخلط بين اللازم من الدليل،

وبين غير اللازم منه. وهو بالإضافة إلى بيان بطلان تعليل المعلل، فإنه يثبت علية حجة السائل، وهو لا يفوت عليه حجته فخسب، بل يثبت عليه قصور نظره.

وليس بعيداً عن القول بالموجب، ما ورد في الآية (٨) من سورة المنافقون ﴿يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز من الأذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون﴾. ويبدو من أسباب النزول أن أحد المنافقين شاجره أحد المسلمين في غزوة، فغضب المنافق، فقال: ﴿لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل﴾، وهو يعني بالأعز نفسه، وبالأذل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فرد عليه القرآن، بأن ذلك سيحصل لا محالة، لكن بعكس ما قصده. فيكون هٰهنا تسليم بلفظ الدعوى مع فهم عكس المقصود منها. إذ الأعز إنما هو الله ورسوله والمؤمنون.

حواشي الفصل التاسع

١) الجويني: الكافية في الجدل. عيسى البابي الحلبي. القاهرة. ١٩٧٩ ص٦٩.

٢) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. طهران. ١٩٦٧. طبعة مصورة عن طبعة كلكلتا بالهند. ١٨٦٢.

٣) الرازي: التفسير الكبير. ج١٩. ص٩٥.

٤) المصدر السابق. ج١٩. ص٩٥.

٥) المصدر السابق: ج١٦. ص١١٦.

٦) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. ج٢. ص١٢٠٩.

الفصل العاشر

الجدال بتعليل الحكم

التعليل هو بيان علة وجود الشيء، بحيث يدخل في مفهوم العلة، الإيجاد والإحداث. وتعليل الحكم هو بيان علته، أي بيان مصدره، وموجده ومحدثه الذي يسبقه في الوجود. إذ العلة من الناحية المنطقية يجب أن يسبق وجودها وجود معلولها ما دامت موجودة له.

وإنما يستعمل التعليل ويطلب من أجل التفسير الذي يبين تبعية الحكم لعلته، لترابطهما في الذهن وفي الواقع. بحيث لا يتصور العقل السليم وجود أحدهما بدون وجود الآخر، لأنهما متضايفان. فلا علة إلا باعتبار أن لها معلولاً، ولا معلول إلا باعتبار أن له علة.

وتبعاً لهذا يمكننا أن نقول إن الحكم من حيث هو إسناد وصف إلى موصوف، هو دائماً في حاجة إلى موجب وإلى مبرر يجعل الحكم مقبولاً لدى صاحبه ولدى من يتوجه إليه الحكم. لأن الحكم إذا كان ضرورياً، فإن وقوعه في التجربة الإدراكية في صورة موصوف متصف بصفة، يفرض نفسه على المدرك، سواء أكان معللاً أو سائلاً. لكنه عندما يكون نظرياً ليس واقعاً في التجربة الإدراكية المباشرة، فإن قبوله لا يحصل إلا متى اقترن بما يوجب قبوله في العقل. ومن صور الاقتران التي تفرض نفسها على العقل السليم، اقتضاء العلة لمعلولها، بحيث متى أدرك العقل وجود العلة، سلم بوجود المعلول. فيكون الحكم مقبولاً ومسلماً بوقوعه أو إيقاعه عند معرفة حصول علته واقتضائها له.

ومن صور تعليل الأحكام في القرآن الكريم، ما جاء في الآية (١٧٩) من سورة البقرة: ﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾. ومن الواضح أن الصورة الخبرية التي وردت عليها الآية، يمكن تحويلها إلى صورة شرطية تبرر معنى الآية المقصود، بكل وضوح. فتكون الصورة الشرطية لنفس الآية هي: إذا اقتصصتم من الجناة، أحييتم سائر الناس، بمعنى[1] أن العمل بشريعة القصاص يتسبب في الإبقاء على الحياة في حق من يريد أن يكون قاتلاً، وفي حق من يراد جعله مقتولاً، وفي حق غيرهما أيضاً. فيكون الحكم بإجراء القصاص في الحياة معللاً بالمحافظة على حياة الناس. وبهذا يبقى مريد القتل حياً، لأنه لا يقتل خوفاً من القصاص، ويبقى مراد القتل حياً أيضاً، لأن الذي يريد قتله يعدل عن قتله، لعلمه أنه إن قتله، قتل به. فيبقى سائر الناس أحياء. ومن هنا يتبين أن التشريع القرآني كله معلل بالمصلحة الفردية والجماعية معاً.

ووجه الجدل في (تعليل الحكم) أن الآية جاءت لدفع سؤال من قد يقول: كيف يشرع الله القصاص الذي هو قتل، لأن القصاص عندئذ يكون ضرباً من الانتقام الذي كان يمارسه الجاهليون، وهو عمل مقيت. فكأن سائلاً طالب المعلل بإظهار العلة التي تبرر مشروعية القصاص. وبهذا يتبين أن في الآية الكريمة جدالاً مضمراً، المعلل فيه هو الشارع، والسائل فيه هو منكر القصاص. والحكم المتجادل فيه هو القصاص، والعلة التي برر الشارع بها تشريعه هي الإبقاء على حياة الناس. وهذا مثال للحكم المعلل بعلة واحدة.

ومن صور تعليل الحكم الواحد بعلتين اثنتين، ما ورد في الآيتين (٢٠)و(٢١) من سورة النساء: ﴿ وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتنا وإثما مبينا(٢٠) وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى

بعض وأخذن منكم ميثقا غليظا﴾. ويتبين من تفسير هاتين الآيتين الكريمتين[٢]، أن الآية (٢٠) تنهى الزوج عن أن يسترد مهر زوجته إن هو طلقها. لأن من الناس من إذا مال إلى التزوج بامرأة أخرى، هدد زوجته برميها بالفاحشة، لكي يلجئها إلى الافتداء منه بمهرها الذي أعطاها عند الزواج بها، لكي يستعمله في التزوج بالمرأة التي يريدها. ولا شك في أن في هذا، مضارة للزوجة التي لم تأت بفاحشة. وقد نهى الشرع عن مثل هذه المضارة والمضايقة. وبنى النهي على علتين ذكرهما في الآية (٢١): أولاهم إفضاء الزوجين بعضهما إلى بعض، والأخرى التزام الزوج عند العقد بإمساك زوجته بالمعروف أو تسريحها بإحسان. وهاتان علتان تؤكد إحداهما الأخرى. لكن الواحدة منهما كافية لمنع استرداد المهر من الزوجة التي لم تأت بفاحشة.

ووجه الجدال في الآيتين الكريمتين، أن الزوج المطلق المضار يحكم لنفسه بحق استرداد المال الذي قدمه مهراً لزوجته، لتبقى زوجته، بحيث إذا لم تعد زوجته بعدما يطلقها، فإنه لا يعود لها حق في ذلك المال. هذه هي دعوى المطلق المضار، لكن الشرع يمنع عنه هذه الدعوى وهذا الحكم. لأن دليل هذه الدعوى فاسد، ولأن علة هذا الحكم غير موجودة، بل الموجود في مثل هذه الحالة، هو نقيض هذه العلة المتمثل في أمرين: هما الإفضاء والميثاق. وإذا كان نقيض العلة هو الموجود، فإنه يجب أن يكون مؤثراً، وبالتالي يجب أن يقتضي نقيض الدعوى. ولهذا رد الشارع دعوى المطلق المضار، ومنعه من أن يفعل هذا الفعل الشنيع مع زوجته. فكأنه قال له: «إنها بذلت نفسها لك، وجعلت ذاتها لذتك وتمتعك، وحصلت الألفة التامة والمودة الكاملة بينكما، فكيف يليق بالعاقل أن يسترد منها شيئاً بذله لها بطيبة نفسه؟ إن هذا لا يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم»[٣].

وقد ورد تعليل الحكم الواحد بعلل كثيرة. كل واحدة منها كافية لتعليله، كما نجد ذلك في الآية الكريمة (٥٤) من سورة التوبة: ﴿ وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كرهون﴾ حيث نجد أن منع القبول من المنافقين معلل بثلاث علل، أولاها الكفر بالله وبرسوله لأن المنافقين يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر، وثانية العلل عدم الإتيان بالصلاة إلا على وجه الكسل، وثالثتها الإنفاق على سبيل الكراهية.

وصورة الجدال الضمني في هذه الآية، هي أن المنافقين يدعون دعوى ضمنية، هي أن ما يتظاهرون به من الإيمان والإسلام مقبول عند الله، وعلة القبول في نظرهم، هي أنهم يقولون إنهم مؤمنون، ويقومون بالشعائر الدينية. فتكون هذه دعوى مستندة إلى دليل. لكن الله الذي يعلم كفرهم وما يبطنون من حقيقة أمرهم، يرفض إيمانهم وإسلامهم، لدعم الموجب لقبولها، وهو الإيمان الصادق بالله وبرسوله، والصلاة على وجه إطاعة أمر الله، لا خوفاً من مذمة الناس، والإنفاق على وجه الطاعة، لا على وجه رعاية المصلحة الشخصية، فتكون هذه الآية مشتملة على دعوى مدعمة بدليلها في نظر أصحابها، وعلى نقض لهذه الدعوى مستند إلى نقض دليل المنافقين.

هذا ويمكننا أن نلحق بتعليل الحكم، تعليقه على علة تقتضي نقيضه. وهذا كما جاء في الآية (٢٩) من سورة العنكبوت: ﴿ أئنكم لتأتون الرجال وتقطعون السبيل وتأتون في ناديكم المنكر فما كان جواب قومه إلا أن قالوا ائتنا بعذاب الله إن كنت من الصادقين﴾ التي يظهر من سياقها أن لوطاً عليه السلام استنكر من قومه إتيانهم الفاحشة والمجاهرة بها، «فقالوا إنك تقول إن هذا حرام، والله يعذب عليه، ونحن نقول لا يعذب، فإن كنت صادقاً فأتنا بالعذاب»[٤]، أي إن لوطاً عليه السلام قال لقومه إن ما تفعلون حرام يعاقب الله عليه. لكنهم لم يصدقوه. وطلبوا منه أن يثبت دعواه

بإنزال العذاب بهم، بحيث يكون نزول العذاب بهم موجباً لتصديقه، وعلة لقبول دعواه. فجعلوا التعذيب علة للتصديق. وبهذا يكونون قد علقوا التصديق على علة تقتضي التكذيب، لأن العذاب إنما ينزل بالمكذبين وليس بالمصدقين.

ووجه المجادلة ههنا واضح، إذ ادعى لوط دعوى وجدها قومه بدون دليل مما هو متعارف بنيهم من دينهم، وبما أن لوطاً توعدهم بالعذاب الذي ينزله الله بهم، فإنهم أرادوا إبطال دعوى لوط عن طريق تعجيزه، فطالبوه بالدليل الذي لم يقدمه لهم ولو كان نزول العذاب بهم، وهذا على سبيل الممانعة والمكابرة.

ولهذه المجادلة صيغة أخرى وردت في الآيات ٨٠، ٨١، ٨٢ من سورة الأعراف: ﴿ ولوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين(٨٠) إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنت مقوم مسرفون(٨١) وما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون﴾، حيث استنكر لوط عليه السلام من قومه فعلهم الفاحشة، وطلب منهم الكف عن التمادي فيها، فحكموا عليه بإخراجه من قريتهم بسبب حرصه على التطهر، وعلقوا حكمهم بالإخراج على علة تقتضي الإبقاء، كما هي عادة الناس العقلاء في معاملاتهم.

ومن صور تعليق الحكم على علة تقتضي نقيضه، ما ورد في الآية (٣٢) من سورة الأنفال: ﴿ وإذ قالوا اللّهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم﴾. ومن سياق الآية التي قبل هذه نعلم أن الرسول محمداً صلى الله عليه وسلم تحدى قومه بمعجزة القرآن وطلب منهم معارضته، فقالوا له إن ما تقوله مجرد أساطير الأولين، ولو شئنا لقلنا مثل الذي تقوله. لكنهم عندما حاولوا المعارضة، أحسوا بأنهم عاجزون عنها، فاستشاطوا غاضبين منكرين أن يكون ما يدعوهم إليه الرسول هو الحق، ولسان حالهم يقول: اللّهم إن كان ما يقوله محمد هو

الحق من عندك، فأنزل علينا عذابك. ومعنى هذا أنهم ينكرون أن يكون محمد صادقاً فيما يقول. إذ لو كان صادقاً مع تكذيبهم إياه، لنزل بهم العذاب. وما دام عذاب الله لم ينزل بهم، فذاك في نظرهم دليل على أن ما يقوله محمد ليس هو الحق. ومعنى هذا أنهم علقوا حكمهم بصدق محمد على نزول العذاب بهم. وبهذا يكونون قد علقوا التصديق على علة هي نزول العذاب بهم. ونزول العذاب هذا مناقض لحكم التصديق، إذا التعذيب يناقض التصديق، وهذا لا يقتضي ذلك.

وعلى هذا النمط من المجادلة ما تشير إليه الآيتان (١٨٦) و(١٨٧) من سورة الشعراء: ﴿ وما أنت إلا بشر مثلنا وإن نظنك لمن الكاذبين(١٨٦) فأسقط علينا كسفا من السماء إن كنت من الصادقين﴾، وهما تشيران إلى ما وقع لشعيب عليه السلام مع قومه الذين دعاهم إلى تقوى الله وإلى إيفاء الكيل وإلى الوزن بالقسطاس المستقيم وإلى عدم الإفساد في الأرض، وتوعدهم بالعذاب إن هم لم يصدقوه، فيما يأمرهم به وينهاهم، فقالوا له إن كنت صادقاً فيما تقول، فأنزل علينا العذاب، وجعلوا نزول العذاب بهم علة تصديقهم إياه. فيكونون قد علقوا حكم التصديق بعلة تقتضي نقيض التصديق. وهذا لشدة تعنتهم وإصرارهم على الكفر.

حواشي الفصل العاشر

١) الرازي: التفسير الكبير. ج٥. ص٥٦.
٢) المصدر السابق: ج١٠. ص١٣.
٣) المصدر السابق. ج١٠. ص١٦.
٤) المصدر السابق. ج٢٥. ص٥٩.

الفصل الحادي عشر

الجدال بإيراد الخطاب على شبه صورة القياس

إذا ما نحن أخذنا بعين الاعتبار ما ذهب إليه الإمام اللغوي السكاكي (ت ٦٢٦ هـ) من إلحاقه لصور البيان بصور الاستدلال في كتابه (مفتاح العلوم)، فإننا نجده يرد صور الاستدلال الأربع إلى الصورة الفضلى التي هي صورة الشكل الأول «التي تستبد بالنفس»، ويرى «أن ما عداها يستمد منها بالارتداد إليها»، ثم يقول: «فقل لي إن كانت التلاوة أفادت شيئاً هل هو غير المصير إلى ضروب أربعة؟ بل إلى اثنين. محصولهما إذا أنت وفيت النظر إلى المطلوب حقه، إلزام شيء يستلزم شيئاً، فيتوصل بذاك إلى الإثبات، أو يعاند شيئاً، فيتوصل بذلك إلى النفي؟»[1]

لقد قال السكاكي هذا ليستدرجنا إلى ما وجدناه يخدم غرضنا من بيان إيراد الخطاب في القرآن على شبه صورة القياس، دون أن يكون قياساً.

وبما أن رأي السكاكي في هذا المقام رأي أصيل حسب علمنا، فإننا نفضل ذكر عباراته التي تفي بالغرض في هذا المقام. فقد قال: «إذا كان حاصل الاستدلال عند رفع الحجب، هو ما أنت تشاهد بنور البصيرة، فوحقك هل إذا شبهت قائلاً: خدها وردة، تصنع شيئاً سوى أن تلزم الخد ما تعرفه تستلزم الحمرة الصافية، فيتوصل بذلك إلى وصف الخد بها؟ أو هل إذا كنيت قائلاً: فلان جم الرماد، تثبت شيئاً غير أن تثبت لفلان كثرة الرماد المستتبعة للقرى، توصلاً بذلك إلى اتصاف فلان بالمضيافية عند سامعك؟ أو هل إذا استعرت قائلاً: في الحمام أسد، تريد أن تبرر غير من هو في الحمام في

معرض من سداه ولحمته شدة البطش وجراءة المقدم مع كمال الهيأة، فاعلاً ذلك ليتسم فلان بهاتيك السمات؟»[٢]

ويلزم من هذه الأقوال أن التشبيه استدلال قياسي، بحيث يمكن وضع مثاله في القياس التالي:

الحمرة صفة الوردة

وصفة الخد الحمرة

إذن فصفة الخد صفة الوردة

وهذا قياس حملي من الضرب الأول من الشكل الأول.

ويلزم منه أيضاً أن الكناية استدلال قياسي يمكن وضع مثاله في القياس التالي:

الكريم جم الرماد

وفلان كريم

إذن ففلان جم الرماد

كما يلزم منه أن الاستعارة القائمة على التشبيه استدلال قياسي أيضاً، يمكن وضع مثاله في القياس التالي:

شديد البطش أسد

وفلان شديد البطش

إذن ففلان أسد

ويمكننا أن نكتفي بهذا القدر من نظرية السكاكي، لنشير إلى أن الحد الأوسط في نظرية القياس، تحل محل وجه الشبه، في نظرية التشبيه، بحيث يمكن في كل تشبيه أن نتخذ من وجه الشبه فيه، حداً أوسط في قياس حملي. والذي نريد أن نستفيده من هذا هو إمكان تصوير بعض من صور الخطاب القرآني بصورة قياس، مقدمته الكبرى تربط

بين طرفيها رابطة المماثلة والمشابهة التي قد تكون مع بعض المواد متعدية حسب شدة المماثلة، وفي هذا السياق إذا ما نحن نظرنا في مضمون الآية (٢٣) من سورة الذاريات: ﴿ فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون﴾ وجدنا أن المراد منها إقناع الكافرين بأن «ما وعدهم به الله من أمر القيامة والبعث والجزاء كائن لا محالة، وهو حق لا مرية منه، فلا تشكوا فيه كما لا تشكون في نطقكم حين تنطقون»[٣]. وبإمكاننا أن نقرب صورة الإقناع هذه بصورة مثلها، يستعملها الناس في مخاطباتهم اليومية. من ذلك أن قائلاً يمكن أن يقول: (تحدثت بالأمس مع فلان مثلما أتحدث الآن معك. ومثلما لا تشك في تحدثي معك الآن فإنه ينبغي لك أن لا تشك في تحدثي معه بالأمس). ويمكن أن يكون ذلك باعتبار المستقبل فيقول القائل: (سأتحدث مع فلان مثلما أتحدث الآن معك، ومثلما أنك لا تشك في تحدثي معك الآن فإنه ينبغي لك أن لا تشك في تحدثي معه غداً). ولا جدال في أن في مثل هذا الخطاب إرادة للإقناع، ومن المعلوم أنه كلما كانت إرادة الإقناع معتمدة على الحجة المنطقية كان حظها من التأثير أكبر، متى كانت هذه الحجة مبنية من تصورات يندرج بعضها في بعض أو يلازم بعضها بعضاً. وأما إذا كانت مبنية من وقائع آنية أو مستقبلية فإن الإقناع بها يكون أقل قوة وإلزاماً، لكن استعمالها يتعين لأنه لا يوجد في مثل هذا المقام سبيل آخر للإقناع.

وعلى غرار صورة الخطاب العادي هذا يمكننا أن نفهم صورة الخطاب القرآني الوارد في الآية السابقة، فتكون صورة الإقناع في الآية الكريمة المشار إليها هي الصورة التالية: (إن ما توعدون به حاصل لكم بعد الموت لا محالة مثل حصول النطق منكم الآن، ومثلما أنكم لا تشكون في حصول النطق منكم الآن فإنه ينبغي لكم أن لا تشكوا في حصول ما توعدون به بعد الموت).

وإذا تقرر هذا فإنه يمكننا أن نقرب صورة الإقناع هذه بصورة القياس الذي يكون فيه الحد الأوسط صالحاً لأن يكون وجه شبه في التشبيه، كما يفهمه علماء البلاغة وعلى الطريقة التي قررها الإمام السكاكي: على أساس أن عصب صورة الإقناع في الآية يتمثل في المشابهة المقامة بين أمر واقع وأمر سيقع من جهة الحقية، فيكون وجه الشبه بين الواقع الآن وما سيقع هو الحقية. إلا أنها ليست حقية واحدة بل هي حقية متحققة بالنسبة إلى الواقع الآن، وحقية غير متحققة بالنسبة إلى ما سيقع. ولهذا لا يصلح وجه الشبه لأن يكون حداً أوسط في قياس.

ومع ذلك فإن صورة الإقناع الواردة في الآية الكريمة تشبه صورة القياس، إذ هي تؤول إلى الأقوال التالية:

ما توعدون حق مثلما أن نطقكم الآن حق

وبما أنكم لا تشكون في نطقكم الآن

فإنه ينبغي لكم أن لا تشكوا فيما توعدون

لأن الأمرين المتماثلين في الطبيعة حكمهما واحد، إلا أن التماثل في الطبيعة بين الطرفين (ما توعدون) و(النطق) ليس محققاً. إذ الموعود به وهو (الحياة بعد الموت، والبعث بعد الدفن) أمر موجود في الأذهان فقط، بينما النطق وهو (الكلام بالألفاظ) هو أمر موجود في الأعيان من حيث هو مدرك حسي مباشر. فيكون في الآية دعوة إلى التصديق بأمر بناء على شبهه بأمر مشاهدة، ويكون في هذا قياس للغائب على الشاهد. وبما أنه لا يمكن الاستنتاج والقياس إلا بين أمرين، وجود أحدهما مندرج في وجود الآخر أو ملازم له، وبما أن البعث والنطق ليس أحدهما مندرجاً في الآخر ولا ملازماً له، فإنه لا يوجد بينهما حد أوسط. وعلى الرغم من هذا فإن الإقناع بما سيحدث في المستقبل يكون له حظ أكبر في العقول، إن هو استند إلى استقراء يكشف عن تكرار

الارتباط بين أمرين، مما يجعل الارتباط بينهما في المستقبل أمراً أكثر رجحاناً وتوقعاً. لكن إذا كان أحد الأمرين ليس من الأمور التي يمكن أن تتكرر مثل (البعث بعد الموت)، فإن السبيل الوحيد الذي يمكن سلوكه من أجل الإقناع بحصوله في المستقبل، إنما هو توكيده وتقريبه مما هو مألوف لدى الناس من الوقائع الحسية العادية.

وبالإضافة إلى هذا فإن ابن الحنبلي (٥٥٤_٦٣٧هـ) يرى أنه «لو قيل فإن فيه شبهية اقتضت القياس على النطق، صح من جهة أن الكلام يغور ويعود، فهو كالميت له غيبة بالدفن والبلى، ثم حضور بالبعث، فعلى هذا، قياس الشبه صحيح»[٤]. فإذا اعتمدنا تعريف بعض الأصوليين الذين يقولون إن قياس الشبه هو «ما تردد فيه الفرع بين الأصلين يشاركهما في الجامع، إلا أنه يشارك أحدهما في أوصاف أكثر، فيسمى إلحاقه به شبهاً»[٥]، فإن قياس الشبه في الآية الكريمة، يمكن صياغته في الصورة التالية:

بعث الأموات مثل الكلام، للشبه الموجود بينهما في تعاقب الحضور والغياب،

وبما أن ظهور الكلام واختفاء أمر لا شك فيه،

فكذلك بعث الأموات مع دفنهم، هو أمر لا شك فيه.

وصورة قياس الشبه هذه وردت أيضاً في الآية (٢٧) من سورة الأعراف: ﴿يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة....﴾ فيكون معنى الآية الكريمة[٦] التحذير من إطاعة الشيطان الذي وسوس لآدم عليه السلام، فكانت وسوسته وانصياع آدم لهذه الوسوسة، سبباً للزلة التي أوجبت إخراجه من الجنة. وإذا ما انصاع بنو آدم لوسوسة الشيطان، فسيكون ذلك سبباً في منعهم من دخول الجنة. وهذا يؤول إلى القول بأن فتنة الشيطان كانت سبباً في إخراج آدم من الجنة، وبأن فتنة الشيطان ستكون سبباً في منعكم من دخول الجنة. والإخراج من الجنة غير المنع من دخولها، إلا أنهما يجتمعان في كونهما حائلين دون التمتع بالنعيم. فيكون وجه الشبه بينهما، هو المنع

من التمتع بالنعيم. فيكون أثر فتنة الشيطان في الإخراج من الجنة، أو في منع دخولها، واحداً، على أساس أن التماثل في الحكم، إنما يلزم من التماثل في الطبيعة. ويكون الحكم بعدم دخول الجنة، مماثلاً لعدم البقاء فيها، بسبب فتنة الشيطان لكل من آدم ولبنيه. إلا أن الفتنة بالنسبة إلا الاثنين ليست واحدة، فهي بالنسبة إلى آدم أمر قد حصل، وأما بالنسبة إلى بنيه فهي أمر قد يحصل. ولهذا كان في هذا الخطاب القرآني قياس شبه، لا قياس علة، لأن على الحكم الصالحة لأن تكون حداً أوسط في القياس الحملي، ليس هٰهنا علة واحدة، إلا من جهة اللفظ فقط، إذ فتنة آدم عليه السلام، أمر قد وقع، أما فتنة بنيه فهي أمر متوقع لا غير. إلا أن الفتنتين تشتركان في أمر واحد هو الحيلولة دون التمتع بنعيم الجنة بعد الموت.

حواشي الفصل الحادي عشر

(١) السكاكي: مفتاح العلوم. مصطفى البابي الحلبي. القاهرة. ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م. ص٢٣٩.

(٢) المصدر السابق. ص٢٣٩.

(٣) ابن كثير: التفسير. ج٦ ص٢٤٧. دار الثقافة، الجزائر. ١٩٩٠.

(٤) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. ج٢. ص٧٨٩.

(٥) ابن الحنبلي: استخراج الجدال من القرآن الكريم. مجموعة الرسائل المنيرية.م.٢. الرسالة الثالثة، الباب ٨.

(٦) الرازي: التفسير الكبير. ج١٤. ص٥٣.

الفصل الثاني عشر

الجدال بالترجيح

إذا كان الترجيح كما يقول الجرجاني هو: «إثبات مرتبة في أحد الدليلين على الآخر»[1]، فإننا نفضل أن نقول إنه: الأخذ بأحد الدليلين لمزيد من القوة فيه.

والترجيح في الأمور العادية شائع الاستعمال بين الناس. فنحن أمام الاحتمالين نختار أفضلهما بالنسبة إلينا، سواء أكان ذلك في حقنا أو في حق غيرنا. وغالباً ما يحصل ذلك بعد مداولة الرأي مع أنفسنا أو مع غيرنا، وبعد الموازنة بين الأمور ونتائجها الحسنة والسيئة. ولا تحصل المداولة والموازنة إلا باعتماد سلم للقيم، تتفاضل فيه الأعمال بحسب النتائج المتوخاة. فيكون بعضها أعظم من بعضها الآخر، وأرجح منه، وبالتالي أدعى إلى الأخذ به. بحيث يكون من قلة رجاحة العقل عدم العمل بالأرجح.

وللترجيح أمثلة كثيرة جاءت في الخطاب القرآني، منها ما ورد في الآية (١٠٤) من سورة النساء: ﴿ولا تهنوا في ابتغاء القوم إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليما حكيما﴾. وتدل أسباب النزول أن هذه الآية نزلت للحث على الجهاد[2]، وليس ذلك عن طريق الترغيب أو الترهيب، بل عن طريق الإقناع الذي يرجى حصوله من أقرب السبل الطبيعية. ولعل أقربها ما يوصل إلى المصلحة بأدنى جهد، أو بأدنى مضرة، أو بأكثر منفعة. وهذا ما يتجلى في مضمون هذه الآية التي وضعت المؤمنين أمام أمرين، أحدهما أفضل من الآخر، بحيث يكون ترك الأخذ بالأفضل أمراً غير حكيم، لا يليق بالعقلاء. إذ القتال يعرض المؤمنين للموت ولمختلف الآلام الكثيرة، لكنه يعرض الكفار أيضاً للموت وللآلام. ومعنى

هـذا أن التعـرض لخطر المـوت والتـألم، قـدر مشـترك بين المـؤمنين وبين المشركين عند القتال. فالمؤمنون والكفار متساوون في ذلك. وإذا كان الكفار يصبرون على القتال، فإن المؤمنين ينبغي لهم أن يصبروا مثلهم على القتال، لأن التساوي في الطبيعة يوجب التساوي في القيمة. لكن إذا كان المؤمنون يفضلون الكافرين بأنهم لا يخشون الموت، لأنهم يعتقدون أنهم ينتقلون من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة، فإن إقبالهم على القتال ينبغي أن يكون أشد من إقبال الكفار عليه. لأن هؤلاء لا يؤمنون بالبعث ولا بالجزاء بعد المـوت. فهـم لا يرجـون إلا ثـواب الـدنيا، بينما المؤمنون يرجـون ثـواب الـدنيا من الفيء، وثواب الآخرة من نعيم الجنة. وعند المقارنة بين منافع القتال التي يرجوها المؤمنون، وبين منافع القتال التي يرجوها الكافرون، فإن دواعي القتال لدى المؤمنين يجب أن تكون أكبر منها لدى الكافرين. وإذا كانت الأسباب لدى المؤمنين أكثر، فإن الإقدام على القتال يجب أن يكون أكبر.

ومما سبق يتبين أن في الآية الكريمة جدالاً، بعضه صريح، وبعضه الآخر ضمني، إذ الدعوة إلى القتال لها رد فعل طبيعي، هو الخوف من ويلاته، مما يجعل المدعو إليه يحجم عنه، خوفاً من الآلام المتوقعة منه. لكن عندما يقع تنبيه المقاتل المؤمن إلى أن المنافع التي تحصل من الإقدام على القتال، أكثر بكثير من المنافع التي تحصل من الإعراض عنه، فإنه إن ترك الكثير، واكتفى بالقليل، يكون قد تصرف تصرفاً غير متناسب مع قدراته، بل إن كان مؤمناً بالله وباليوم الآخر، وأحجم عن القتال، فإنه يكون إنساناً متناقضاً.

ومن أمثله الترجيح، ما جاء في الآية (٣٥) من سورة يونس: ﴿قل من شركائكم من يهدي إلى الحق قل الله يهدي إلى الحق أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون﴾، وهو جدال مع المشركين الذين يعبدون الأصنام

ويطلبون الهداية منها. فأمر الله رسوله بأن يلفت نظرهم إلى أمر واضح بنفسه، لا يغيب إدراكه عن عقل، وهو المقارنة بين أمرين، الفرق بينهما بين، لا يتطلب كبير عناء: هما طلب الهداية من الله العليم الحكيم، وطلب الهداية من الأصنام التي لا تعقل شيئاً، ولا يمكنها أن تهدي، لا نفسها، ولا غيرها. والمقارنة بين الأمرين تبين أن طلب الهداية من الله، أرجح لدى ذي العقل السليم، من طلب الهداية من الأصنام المصنوعة من المادة الجامدة. فيكون في هذه الآية دعوة إلى الأخذ بأفضل الأمرين المتمثلين في الاهتداء بهداية رجل يرى ويبصر ويسمع ويعرف الطريق، وفي الاهتداء بهداية رجل لا يرى ولا يبصر ولا يسمع ولا يعرف الطريق، إلا عن طريق هداية غيره إياه إليه. إذ كل الناس يعرفون أنه لا يستوي الأعمى والبصير في الاهتداء إلى الطريق السوي، ولا في الهداية إليه.

ومن صور الترجيح ما ورد في الآيات من ٥٩ إلى ٦٤ من سورة النمل: ﴿قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ءالله خير أما تشركون(٥٩)﴾، حيث يتوجه الخطاب إلى المشركين الذين عندما دعاهم الرسول إلى عبادة الله، آثروا على عبادته، عبادة الأصنام، «ولا يؤثر عاقل شيئاً على شيء إلا لزيادة خير ومنفعة، فقيل لهم هذا الكلام تنبيهاً على نهاية ضلالهم وجهلهم»[٣]، ومن الواضح أن السؤال الموجه إلى المشركين، أريد به التهكم بهم لغفلتهم عن إدراك الفرق الكبير بين العبادة النافعة والعبادة غير النافعة، وبين المستحق للعبادة، لقدرته على خلق أصول النعم التي تحسن بها حياة الخلق جميعاً، وبين غير المستحق للعبادة، لعجزه عن كل ذلك.

ثم عدد الخطاب القرآني في مجادلته للمشركين، أنواع النعم التي يخلقها الله لتصلح بها حياتهم، فقال في الآية(٦٠): ﴿أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها ءإله مع الله بل هم قوم

يعدلون﴾. وفي هذه الآية تنبيه لهم إلى أن أهم نعمة لدى الكائن الحي، هي التي لا تتحقق إلا بالغذاء الذي لا يحصل إلا بسماء يجري فيها السحاب الحامل للماء الذي متى نزل على الأرض أنبتت الغذاء، وهذه أمور كلها لا تستطيع الأصنام أن تخلقها، ولا أن تنظمها وترتبها ليحصل منها نظام الحياة. ولهذا لا ينبغي للمشركين أن يعدلوا عن عبادة الذي أنعم عليهم بالحياة وبشروطها، إلى عبادة الأصنام التي لا تنزل مطراً ولا تنبت نباتاً، بل خالق النعم أولى بالعبادة من غير خالقها.

ثم قال لهم في الآية (٦١): ﴿أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزا ءإله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون﴾، حيث ذكر شروطاً أخرى للحياة على الأرض التي يعيشون على ظهرها. وتتجلى هذه النعمة في «أنه تعالى جعلها متوسطة في الصلابة والرخاوة، فليست في الصلابة كالحجر الذي يتألم الإنسان بالاضطجاع عليه، وليست في الرخاوة كالماء الذي يغوص فيه»[٥]. ثم جعلها كثيفة تحتفظ بالحرارة، لا لطيفة تنفذ فيها الحرارة، ولولا كثافة الأرض المعتدلة لاستحالت على ظهرها الحياة، إما لشدة الحرارة وإما لشدة البرد، ووزع على سطحها الأنهار ذات المياه العذبة التي تشرب منها جل الكائنات الحية، كما وضع في مختلف أطرافها الجبال المتكونة من الصخور الصلبة التي هي كالهيكل العظمي الذي يشد هذه الأطراف بعضها إلى بعض. فالله هو الذي جعل الأرض قراراً للأحياء، لأنه هو وحده القادر على توفير شروط الحياة وعلى خلقها. ولهذا لا يليق مرة أخرى بالمشركين أن يعدلوا عن عبادة مصدر الحياة، إلى عبادة جمادات ليس فيها حياة، ولا يمكن أن تكون مصدراً للحياة. فواهب الحياة أحق بالعبادة من غير واهبها.

وبعد ذلك قال لهم في الآية (٦٢): ﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض ءإله مع الله قليلا ما تذكرون﴾، وذلك لتذكيرهم بأحوال

الضعف التي قد تصيبهم عندما يصيبهم مرض أو يطرأ عليهم فقر أو تحل بهم نازلة من نوازل الدهر، لأن الإنسان في مثل هذه الأحوال يشعر بالحاجة إلى الخروج منها، فيلجأ إلى كل من يساعده على ذلك. لكن اللجوء إلى الضعيف الذي لا يجيب سائله، ولا يكشف عنه مرضه، ولا يكفيه فقره، ولا يوفر له شروط البقاء على الأرض، كما هو شأن الأصنام، هو لجوء إلى الأدنى مع وجود الأعلى القادر على إغناء المؤمن به، وعلى شفائه من مرضه، وعلى إكثار عقبه الذي سيخلفه على الأرض بعد موته. ولا يليق بالعاقل، أن يلتجئ إلى الأصنام العاجزة، ويترك اللجوء إلى الله القادر، لأن من يفعل ذلك يدل على أنه قليل الفكر والتذكر، وبالتالي قليل الفطنة والعقل.

ثم قال لهم في الآية (٦٣): ﴿أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته ءإله مع الله تعالى الله عما يشركون﴾، إذ المشركون المخاطبون ههنا مباشرة، هم قريش الذين كانوا تجاراً يتنقلون في البر والبحر، ويحتاجون إلى معرفة الطرق المؤدية إلى مختلف البلدان لجلب البضائع منها وإليها، فيتخذون من مواقع النجوم دلائل يهتدون بها في البحر، ومن مواقع الجبال علامات يستدلون بها في البر. كما كانت سفنهم تحتاج إلى الرياح، لتدفع بها من ميناء إلى ميناء آخر، ولتجلب من البحر السحاب الذي يبشر بنزل المطر منه على الأرض المجدبة، فتنبت ويثمر نباتها. ومن البين أن الأصنام ليست هي التي تفعل ذلك، فيكون الذي يفعل ذلك هو الجدير بالعبادة، لا هذه الأصنام. ومن لم يعرف هذا الفرق الكبير بين حكمة المنعم على عباده بأسباب الحياة هذه، وبين بلاهة الأصنام التي يصنعها عبدتها بأيديهم، ولا تحرك ساكناً، يعد من الناس غير القادرين على التمييز بين النقيضين.

وفي الأخير ذكرهم بنعم الآخرة في الآية (٦٤): ﴿أمن يبدؤ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض ءإله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾. وأهم

هذه النعم هي نعمة الإعادة إلى الحياة من أجل الجزاء. ولا يستطيع الإعادة إلى الحياة إلا من منح الحياة أول مرة، ومنح شروطها التي تتكون من عناصر السماء والأرض، وليس من شأن الأصنام الجامدة الميتة، أن تمنح الحياة، وكل من أمعن النظر وأنعمه، أدرك أن سر الأسرار الذي يقف أمامه العاقل مشدوهاً، إنما هو انبثاق الحياة بين عناصر المادة التي لا يختلف مقدارها، ونسبة بعضها إلى بعض، عند وجود الحياة فيها وعند مغادرتها. وليس للمشركين أي برهان على أن المادة الجامدة هي التي تمنح الحياة، ولا على أن هناك إلهاً غير الله.

وفي هذه الآيات الست أمثلة على كمال قدرة الله التي غفل عنها المشركون والتي كان بإمكانهم أن يدركوها، لو أنهم استعملوا عقولهم، وقارنوا الأحوال، وأدركوا الفروق بينها، وتصرفوا معها التصرف الحكيم الذي يجعل الإنسان العاقل يترك الأدنى من أجل الأعلى، وينظر في ملكوت السماوات والأرض، ويطلب الأسباب، ويدرك الغايات.

ومن صور الترجيح قوله تعالى في الآية (١٠٩) من سورة التوبة: ﴿ أفمن أسس بنيته على تقوى من الله ورضوان خير أمن أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾، التي تشير إلى عمل قام به المنافقون في المدينة ليفرقوا به بين المسلمين، وهو بناء مسجد آخر تظاهروا بأنهم إنما بنوه رفقاً بالضعفاء والمرضى العاجزين عن الذهاب إلى مسجد الرسول، بينما هم في الحقيقة يضمرون التفرقة بين المسلمين. ولهذا نبه الخطاب القرآني المؤمنين إلى الأخذ بالأولى. إذ المقارنة بين النوايا تبين أن الرسول بنى مسجده بنية تقوى الله وجمع كلمة المسلمين، وأن المنافقين إنما بنوا مسجدهم بنية المكر والإضرار بالمسلمين. ومما لا جدال فيه أن القصد

إلى الخير أفضل من القصد إلى الشر، وفقاً للترتيب الطبيعي للقيم عند العقلاء. ومن لم يأخذ بالأولى في مثل هذا المقام فإنه يتهم في عقله.

ومن صوره أيضاً ما جاء في الآية (٣٩) من سورة يوسف: ﴿صاحبي السجن ءأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾، التي تشير إلى مجادلة يوسف عليه السلام لرفيقيه في السجن، حينما راح يدعوهما إلى ترك عبادة الأوثان الكثيرة الذليلة، إلى عبادة الله الواحد القهار. وذلك بتنبيههما إلى أن الأصنام لا حول لها ولا قوة، وإلى أن تعددها دليل ضعفها، وإلى أن هذه الأصنام مقهورة، يستطيع الإنسان كسرها وتشويهها، دون أن تستطيع دفع ذلك عن نفسها، بينما إله العالم قادر، قاهر، يوصل الخيرات إلى مستحقيها، ويدفع الآفات عن غير مستحقيها، كما أنه واحد، ذو إرادة واحدة، ويدفع الآفات عن غير مستحقيها، كما أنه واحد، ذو إرادة واحدة، يصدر عنها النظام، وتكتمل أجزاء العالم التي تتفاعل وفقاً لسنة واحدة، لا تتبدل ولا تتغير. وكان غرض يوسف عليه السلام أن من أعمل عقله في هذه الأمور، أدرك على الفور، أن عبادة الله الواحد القهار، أفضل وأولى من عبادة الأصنام المتفرقة المقهورة.

ومن صور الترجيح أيضاً، جزء من الحجة الكبرى التي استعملها إبراهيم عليه السلام، ضد قومه عبدة الأصنام. وقد جاء هذا الجزء من الحجة الكبرى في الآية (٨١) من سورة الأنعام: ﴿وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون﴾، حيث جادل أبو الأنبياء قومه الذين خوفوه بانتقام الأصنام التي عابها. فنبههم إلى أنهم يخوفونه بالأصنام التي يصنعونها من المادة الجامدة، فهي لا تتحرك إلا بالتحريك، وإلى أنه يخوفهم من الله الذي خلق كل شيء، وهدى عباده للتي هي أقوم. وكان ينبغي لهم أن يتساءلوا: أي الفريقين أحق بالأمن؟ آلموحدون؟ أم المشركون؟ ومن الواضح بنفسه، أن كل من

حكم عقله في مثل هذا الأمر، أدرك بالبداهة أن الذي ينبغي أن يخافه العاقل، إنما هو الصانع، القادر، العاقل، المدبر لكل شيء، وليس المصنوع العاجز الذي لا يعقل شيئاً. ويلزم من هذا أن الخوف من الله، أولى من الخوف من الأصنام. وفي هذا أخذ بقياس الأولى الذي يعد دليلاً على سلامة العقل، وحسن التصرف، وتقدير العواقب ومعرفة الأسباب، والعمل بمقتضاها.

حواشي الفصل الثاني عشر

١) الجرجاني: التعريفات.

٢) الرازي: التفسير. ج١١. ص٣١.

٣) المصدر السابق. ج٢٤. ص٢٠٥.

٤) المصدر السابق. ج٢٤. ص٢٠٦.

الفصل الثالث عشر

الجدال بالمفهوم

هو «ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق»[1]، أي ما دل عليه اللفظ بالإضافة إلى دلالته الأصلية. ويكون المدلولان مقصودين ممن استعمل اللفظ، إلا أنه لا يصرح إلا بالمدلول الأصلي الذي هو مدلول لفظي، ويسكن عن المدلول الآخر الذي هو مدلول منطقي. واستعماله كطريق من طرق المجادلة يتمثل في الرد على من يعمل بالدلالة اللفظية ولا ينتبه إلى أن العمل بالدلالة المنطقية أوكد، على أساس أن حكم المسكوت عنه في الدلالة المنطقية أوضح من حكم المنطوق به في الدلالة اللفظية. والمفهوم المنطقي من الدلالة اللفظية نوعان: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

ومفهوم الموافقة هو أن يكون حكم المسكون عنه موافقاً لحكم المنطوق به، إلا أن الحكم في المسكوت عنه يكون أظهر منه في المنطوق به. وقد ورد استعمال مفهوم الموافقة في الآية (٢٣) من سورة الإسراء: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما﴾. والذي يهمنا من هذه الآية في هذا المقام هو قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾، الذي يدل على النهي الصريح عن إيذائهما بإظهار الضجر منهما لهما. ومن الواضح في طبيعة الدلالة اللفظية أن المنع من التأفف لا يدل على دلالة لفظية على المنع من الضرب بل دلالة منطقية. والدليل على ذلك كما يقول الإمام فخر الدين الرازي: «إن التأفيف غير الضرب. فالمنع من التأفيف لا يكون منعاً من الضرب، وأيضاً المنع من التأفيف لا يستلزم المنع من الضرب عقلاً. لأن الملك الكبير إذا أخذ ملكاً عظيماً

كان عدواً له، فقد يقول للجلاد إياك أن تستخف به أو تشافهه بكلمة موحشة لكن اضرب رقبته. وإذا كان هذا معقولاً في الجملة، علمنا أن المنع من التأفيف مغاير للمنع من الضرب وغير مستلزم أيضاً للمنع من الضرب عقلاً في الجملة. إلا أنا علمنا في هذه الصورة أن المقصود من هذا الكلام المبالغة في تعظيم الوالدين بدليل قوله: (وقل لهما قولا كريما. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة)، فكانت دلالة المنع من التأفيف على المنع من الضرب من باب القياس بالأدنى على الأعلى»[٢]. فيكون المنع من الإيذاء القليل دالاً على المنع من الإيذاء الكثير دلالة عقلية منطقية، ويقوي هذه الدلالة السياق الذي هو سياق تعظيم الوالدين. وهذه الدلالة المنطقية تكون في مثل هذه الحالة مقصودة. وإذا لم يقع التصريح بها فللزومها من الدلالة اللفظية لزوماً قد يكون محل جدال، لكن السياق هو الذي يفرضه، كما لو قال القائل هذا إنسان غير أمين لا تقرضه ديناراً. فإن النهي عن قرضه الحد الأدنى يقتضي النهي عن قرضه ما هو أعلى من ذلك، لأن السياق هو سياق تحذير من التعامل مع من لا أمانة له. وإذا كان عدم الأمانة متحققاً مع المبلغ القليل، فهو مع المبلغ الكثير أكثر تحققاً من دون شك. وبهذا المعنى تكون الدلالة المفهومة من الدلالة المنطوقة طريقاً من طرق المجادلة، التي تدور حول وجود السياق الذي يؤيد الأخذ بالدلالة المفهومة أو لا يؤيدها.

ومن مفهوم الموافقة أيضاً ما ورد في الآية (٧٥) من سورة آل عمران: ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾. ويبدو من تفسير هذه الآية أن أهل الكتاب صنفان: صنف أهل أمانة وصنف أهل خيانة. «يعني أن فيهم من هو في غاية الأمانة حتى لو اؤتمن على الأموال الكثيرة أدى الأمانة فيها. ومنهم من هو في غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشيء القليل

فإنه يجوز فيه الخيانة»[٣]. ووجه الدلالة المنطقية في هذه الآية الكريمة، أن الذي يؤدي الأمانة التي مقدارها قنطار فإنه يؤدي الأمانة التي مقدارها دون ذلك. لأن الذي لا يخون في الكثير هو بالضرورة لا يخون في القليل، وهو قريب من القاعدة المنطقية التي تقول إن صدق القضية الكلية الموجبة يستلزم صدق القضية الجزئية الموجبة. وإن الذي يخون في الأمانة التي مقدارها دينار هو بالضرورة يخون في الأمانة التي مقدارها أكبر من ذلك، وهذا قريب أيضاً من القاعدة المنطقية التي تقول إن صدق الكلية السالبة يستلزم صدق الجزئية السالبة.

ووجه المجادلة في استعمال دلالة مفهوم الموافقة، أن الذي يسمع العبارة إذا لم يجادل في منطوقها فقد يجادل في مفهومها، ويرفض مشروعية هذا المفهوم لأنه يمنع الخروج عن حدود المنطوق. وعندئذ يحاجه من يأخذ بالدلالة اللفظية ويتجاوزها إلى الدلالة المنطقية، معتمداً في ذلك على مبدأ فطري يدركه جميع الناس عامتهم وخاصتهم، وهو أن من لم يغره الكثير لم يغره القليل، وأن من أغراه القليل يغريه الكثير.

وقد ورد مفهوم الموافقة أيضاً في الآيتين(٧) و(٨) من سورة الزلزلة: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره(٧) و من يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾. وأياً كان سبب نزول هاتين الآيتين، فإن منطوقهما يفيد أن من عمل خيراً قليلاً فإنه يجزى به خيراً يوم القيامة، ومن عمل شراً قليلاً فإنه يجزى به شراً بعد الموت. لكن الدلالة المنطقية في هاتين القضيتين الشرطيتين تفيد أن التالي يتكرر بتكرر المقدم، بحيث كلما عمل الإنسان خيراً جوزي به، وكلما عمل شراً جوزي به. أي أن الجزاء يكثر بكثرة سببه، ويلزم من هذا أن الجزاء لا يلزم من القليل فقط بل من الكثير أيضاً، لأن السياق يفرض هذا الفهم، إذ الذي يقبل القليل من الخير فهو للكثير منه أكثر قبولاً، والذي يرد القليل من الشر فهو لكثير

منه أشد رداً. لأن العلاقة بين المقدم والتالي متى كانت مطلقة كما هو الشأن هٰهنا أفادت التكافؤ الكمي والكيفي بينهما. وقد يبدو وجه الجدال في الآيتين بعيداً عن المألوف، لكن أسباب النزول التي عرفها المفسرون[4] تشير إلى أن «رجلين كان أحدهما يأتيه السائل فيستقل أن يعطيه التمرة والكسرة والجوزة، ويقول ما هذا بشيء، وإنما نؤجر على ما نعطي. وكان الآخر يتهاون بالذنب اليسير، ويقول لا شيء علي من هذا، إنما الوعيد بالنار على الكبائر. فنزلت هذه الآية ترغيباً في القليل من الخير أن يكثر، وتحذيراً من اليسير من الذنب فإنه يوشك أن يكبر»[5]، فكأن مفهوم الآيتين يشير إلى أنه لا ينبغي للإنسان أن يستهين بالخير القليل ولا بالشر القليل، لأن القليل من الخير مع القليل منه يصبح كثيراً، والشر القليل مع الشر القليل يصبح كثيراً أيضاً. وبهذا يحصل الاقتناع بأن فعل الخير مهما يكن قليلاً فهو خير، وبأن فعل الشر مهما يكن قليلاً فهو شر.

وبالإضافة إلى مفهوم الموافقة هناك مفهوم المخالفة «وهو ما يفهم منه (أي من الكلام) بطريق الالتزام. وقيل هو أن يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق»[6]، عند انتفاء أحد قيود المنطوق. وهو أنواع، أهمها:

_ **مفهوم الصفة**: كقوله تعالى في الآية (٢٥) من سورة النساء: ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات...﴾، حيث قيد جواز الزواج بالأمة بأن تكون مؤمنة. ويلزم من هذا القيد أن الأمة إن لم تكن مؤمنة لم يجز الزواج بها. فيكون الزواج بها مشروطاً بالإيمان، بحيث يمكننا أن نقول: إذا كانت الأمة مؤمنة جاز الزواج بها، وفقاً لمعنى الشرط «وهو ما يتوقف عليه وجود المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده»[7]، بحيث لا يمكن أن

يوجد المشروط بدون وجود الشرط، لكن يمكن أن يوجد الشرط دون وجود المشروط. ويلزم من هذا أن الأمة إذا لم تكن مؤمنة لم يجز الزواج بها.

_ مفهوم الشرط: كقوله تعالى في الآية (٦) من سورة الطلاق: ﴿... وإن كن أولت حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن....﴾، ويبدو من تفسير هذه الآية[٨] أن المطلقة البائنة إن كانت حاملاً استحقت النفقة إلى أن تضع حملها، ويلزم من هذا بمفهوم المخالفة أن المطلقة البائنة إذا لم تكن حاملاً لم تستحق النفقة. فيكون الحكم بالنفقة على المطلقة البائنة مشروطاً بأن تكون حاملاً. ويمكن صياغة هذا الحكم في قضية شرطية تقول: إذا كانت المطلقة البائنة حاملاً استحقت النفقة. ويلزم من قانون الشرط أنه إذا انعدم الشرط بأن كانت المطلقة البائنة غير حامل انعدم المشروط، وهو استحقاق النفقة. ووجه الجدال في هذا الأمر هو إلحاق المطلقة البائنة غير الحامل بالحامل في استحقاق النفقة، دون مراعاة لشرط الحمل في استحقاقها.

_ مفهوم الغاية: كقوله تعالى في الآية (١٨٧) من سورة البقرة: ﴿... وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل...﴾، حيث يبين تفسير هذه الآية[٩] أن منطوقها يشير إلى إباحة الأكل والشرب لمن يجب عليه الصيام إلى غاية طلوع الفجر، بحيث يلزم من هذا عن طريق مفهوم المخالفة أنه يحرم الأكل والشرب بعد طلوع الفجر، كما يشير منطوق الآية إلى حرمة الأكل والشرب إلى غاية دخول الليل، بحيث يلزم عنه عن طريق مفهوم المخالفة أنه يحل الأكل والشرب عند دخول الليل.

_ مفهوم العدد: كقوله تعالى في الآية (٢) من سورة النور: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة....﴾، فإذا كان منطوق الآية الكريمة ينص على أن عقاب الزنا هو مائة جلدة، فإن مفهومها المخالف يمنع الزيادة على المائة والإنقاص منها.

ووجه المجادلة في مثل هذا الحكم هو أن يقول قائل أن المائة ليست مقصودة بالذات، بل المراد منها الدلالة على الكثرة. والكثرة تحصل بها دون المائة وما فوقها. لكن السياق يدل على أن المائة مقصودة لذاتها، لأن الغرض من الجلد هو إيقاع الإيلام الصارف عن الزنا والردع عنه، بدليل قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين(٢)﴾ ، أي أن الغرض هو الإيلام الرادع، لا الإيلام القاتل.

ومن الأمثلة السابقة يتبين لنا أن لمفهوم الموافقة ولمفهوم المخالفة قيمة منطقية، لاستنادهما إلى علاقة الشرط بالمشروط، التي هي علاقة فطرية ذات دلالة مزدوجة، ينتقل بها الفكر من مدلول إلى مدلول آخر موافق له أو مخالف له. ولا ينكر هذا الازدواج في الدلالة إلا مكابر.

حواشي الفصل الثالث عشر

١) أبو البقاء: الكليات.
٢) الرازي: التفسير. ج٢٠. ص١٨٩.
٣) المصدر السابق. ج٨. ص١٠٠.
٤) المصدر السابق. ج٣٢. ص٦١.
٥) المصدر السابق. ج٣٢. ص٦٢.
٦) الجرجاني: التعريفات.
٧) أبو البقاء: الكليات.
٨) الرازي: التفسير. ج٣٠. ص٣٧.
٩) المصدر السابق. ج٥. ص١٠٩.

الفصل الرابع عشر

الصور المنطقية للحجة القرآنية

إن في ما وقفنا عليه من أنواع الجدال القرآني ما يكفي للدلالة على أن في القرآن الكريم استدلالات منطقية استعملها الخطاب القرآني لإثبات عقائده ولنفي عقائد أخرى سابقة فاسدة، لم يعمل فيها أصحابها قدراتهم العقلية الفطرية التي كانت كفيلة بهدايتهم إلى الطريق السوي. وقد وجدنا أن القرآن الكريم قد استعمل الحجة المنطقة الفطرية، الموجودة لدى عامة الناس وخاصتهم، في مختلف مجالات الجدال التي خاضها مع مختلف العقائد الفاسدة. وإذا كنا خلال ذلك قد عرفنا مواد مختلف الحجج الفطرية التي استعملها، فإنه ينبغي لنا أن نبين مختلف الصور المنطقية التي وردت عليها هذه الحجج من الناحية الصناعية، ليتبين مدى مطابقتها لقوانين العقل الفطري من جهة، ولقواعد الصناعة كما حررها أصحابها من جهة أخرى. وسنتبع في ترتيبها ترتيب مجالات الجدال كما مرت بنا.

صورة القياس في جدال الملائكة:

أ) الحكمة من خلق آدم عليه السلام:

كما ورد ذلك في الآية (٣٠) من سورة البقرة: ﴿ أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾ ، فقد استدل الملائكة استدلالاً بالترجيح والأولوية، وصورة هذا الاستدلال هي التالية:

- من يسبح ويقدس لك أولى بالإيجاد والجعل في الأرض ممن يفسد فيها ويسفك الدماء،

- ونحن نسبح ونقدس لك
- إذن فنحن أولى بالإيجاد والجعل في الأرض ممن يفسد فيها ويسفك الدماء.

وهذا قياس يؤول عند أصحاب الصناعة إلى الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الحملي.

وقد كان جواب الله تعالى استدلالاً بالترجيح أيضاً، وصورته هي:

- إذا كنت أعلم ما لا تعلمون، فأنتم لا تعلمون حكمتي في جعل خليفة في الأرض،
- لكني أعلم ما لا تعلمون
- إذن فأنتم لا تعلمون حكمتي في جعل خليفة في الأرض.

وهذا عند المنطقيين قياس. من الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الاستثنائي المتصل.

<u>ب) حجة إبليس الممتنع عن السجود لآدم:</u> لما أمره الله بالسجود له، فقال: ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ (الأعراف_١٢). ولهذه الحجة صورتان:

١) صورة العصيان:

- لو سجدت لآدم لاعترفت بأنه خير مني
- لكني لا أعترف بأنه خير مني
- إذن فلن أسجد لآدم

وهذا استدلال من الضرب الأول من الشكل الثاني من القياس الاستثنائي المتصل.

٢) صورة التكبر:

- المخلوق من النار المشرقة، خير من المخلوق من الطين المظلم،
- وأنا مخلوق من النار المشرقة،

- إذن فأنا خير من المخلوق من الطين المظلم

وهذا استدلال من الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الحملي.

ويمكننا أن نلاحظ أن حجة إبليس هذه مردودة عليه بحجة أخرى متضمنة في فعل العصيان، وصورتها هي التالية:

- من أبى الطاعة، عد آمره غير حكيم،
- وإبليس أبى الطاعة،
- إذن فإبليس عد آمره (الله) غير حكيم

وصورة هذا القياس مماثلة لصورة الذي قبله.

صورة القياس في جدال الأنبياء عليهم السلام:

أ) جدال نوح عليه السلام: قال نوح لقومه ﴿فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا(١٠) يرسل السماء عليكم مدرارا(١١) ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا(١٢) مال لكم لا ترجون الله وقارا(١٣) وقد خلقكم أطوارا(١٤) ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا(١٥) وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا(١٦) والله أنبتكم من الأرض نباتا(١٧) ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا(١٨) والله جعل لكم الأرض بساطا(١٩) لتسلكوا منها سبلا فجاجا(٢٠)﴾ (سورة نوح).

لقد استعمل نوح عليه السلام في دعمته هذه دليل العناية الذي يؤول إلى القياس التالي:

- كل موافق لوجود الإنسان، هو موجود من قبل فاعل قاصد لذلك
- وكل المخلوقات موافقة لوجود الإنسان،
- إذن فكل المخلوقات موجودة من قبل فاعل قاصد لذلك.

وهذا قياس من الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الحملي.

وقال تعالى: ﴿ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه إني لكم نذير مبين(٢٥) أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم(٢٦) فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين(٢٧) قال يقوم أرءيتم إن كنت على بينة من ربي.... ﴾(سورة هود). فقال له قومه: ﴿قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين ﴾ (هود_٣٢).

إن الحجة التي استعملها نوح تؤول إلى حجة الرهان على صدق دعواه النبوة التي أنكرها عليه قومه بثلاث شبهات:

الشبهة الأولى، صورتها هي:

- لا بشر نبيء،
- وأنت بشر،
- إذن فلست نبيئاً.

وهذا قياس من الضرب الثاني من الشكل الأول من القياس الحملي.

والشبهة الثانية، صورتها هي:

- لو كنت نبيئاً لاتبعك أفاضلنا،
- لكن لم يتبعك أفاضلنا،
- إذن فلست نبيئاً

وهذا قياس من الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الاستثنائي المتصل.

والشبهة الثالثة، صورتها هي:

- الجدير بالاتباع هو أفضل القوم،
- ولست أفضل القوم

- إذن فلست جديراً بالاتباع.

وهذا قياس من الضرب الثاني من الشكل الثاني من القياس الحملي.

وقد رد نوح عليه السلام هذه الشبهات الثلاث رداً إجمالياً بحجتين:

صورة الأولى هي:

- إن لا تعبدوا الله، فإني أخاف عليكم عذاب يوم أليم،
- لكنكم لا تعبدون الله،
- إذن فإني أخاف عليكم عذاب يوم أليم.

وصورة الثانية هي:

- إما أن أكون صادقاً في دعواي التي لم تهتدوا إلى دليل صدقها، وعليكم عقاب تكذيبي، وإما أن أكون مفترياً، وعلي أنا وحدي وصمة الافتراء،
- لكني صادق في دعواي التي لم تهتدوا إلى دليل صدقها، وعليكم عقاب تكذيبي،
- إذن فلست مفترياً وليس علي وصمة الافتراء، وبهذا يلزمكم تصديقي.

ولا يفوتنا هٰهنا أن نلاحظ أن مادة هذه الحجة هي مادة الرهان على وجود الله.

ب) جدال إبراهيم عليه السلام:

١) المقام الأول مع نفسه: وهو ما تشير إليه الآيات (٧٦) حتى (٨١) من سورة الأنعام: ﴿فلما جن عليه الليل رءا كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين(٧٦) فلما رءا القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين(٧٧) فلما رءا الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يقوم إني برىء مما تشركون(٧٨) إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين(٧٩) وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هدني ولا أخاف ما تشركون به

إلا أن يشاء ربي شيئا وسع ربي كل شيء علما أفلا تتذكرون(٨٠) وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون﴾.

ويمكن رد مضامين الآيات ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩ إلى حجتين:

أولاهما: أثبت بها إبراهيم عليه السلام، انتفاء الألوهية عن الأجرام السماوية وصورتها هي:

- لا إله متغير،
- وهذا الكوكب متغير،
- فليس هذا الكوكب إلهاً.

وهذا قياس من الضرب الأول من الشكل الثاني من القياس الحملي.

والأخرى: أثبت بها إبراهيم افتقار الأجرام السماوية المتغيرة إلى خالق غير متغير. وصورتها هي:

- كل حادث له علة،
- وكل تغير حادث،
- فكل تغير له علة.

وهذا قياس من الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الحملي.

٢) المقام الثاني مع أبيه: كما تشير إليه الآيات من (٤١) حتى (٤٦) من سورة مريم: ﴿واذكر في كتاب إبراهيم إنه كان صديقا نبيا(٤١) إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا(٤٢) يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا(٤٣) يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصيا(٤٤) يا

أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا(٤٥) قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا ﴾.

.... ومع قومه: كما تشير إليه الآيات من (٥١) حتى (٦٨) من سورة الأنبياء.

وقد دارت المجادلة بينه وبين أبيه وقومه حول ألوهية التماثيل التي كانوا يعبدونها، فأقام عليهم إبراهيم عليه السلام حجتين:

صورة إحداهما:

- لو كانت التماثيل التي تعبدونها آلهة، لردت الأذى عن نفسها،
- لكنها لم ترد الأذى عن نفسها،
- إذن فليست آلهة.

فهذا قياس من الضرب الأول من الشكل الثاني من القياس الاستثنائي المتصل.

وصورة الأخرى:

- صاحب الحجة أحق بالأمن
- وغير المشرك صاحب حجة،
- إذن فغير المشرك أحق بالأمن.

وهذا قياس من الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الحملي.

٣) المقام الثالث مع نمرود وقومه: وهو ما تشير إليه الآية (٢٥٨) من سورة البقرة: ﴿ألم تر إلى الذي يحيى ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين﴾.

وقد جاءت المجادلة في هذا المقام على مرحلتين:

المرحلة الأولى: لإثبات دعوى إبراهيم. وصورتها:

- لا حادث من دون محدث،

- والموت والحياة حادثان،
- فلا موت ولا حياة من دون محدث.

فهذا قياس من الضرب الأول من الشكل الثاني من القياس الحملي.

المرحلة الثانية: لإبطال دعوى (نمرود). وصورتها:

- المحدث الحقيقي للموت والحياة، هو المحدث لأسبابهما الطبيعية،
- ولست يا نمرود محدثاً لأسبابهما الطبيعية،
- فلست يا نمرود المحدث الحقيقي للموت والحياة.

ج) الجدال لإثبات عصمة يوسف عليه السلام: كما ورد في الآيات ٢٦، ٢٧، ٢٨ من سورة يوسف: ﴿قال هي راودتني عن نفسي وشهد شاهد من أهلها إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين(٢٦) وإن كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصدقين(٢٧) فلما رءا قميصه قد من دبر قال إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم(٢٨)﴾.

وقد تم إثبات عصمة يوسف عليه السلام على مرحلتين:

المرحلة الأولى: منع حصر التهمة في طرف واحد هو يوسف عليه السلام، وتتمثل في الاستدلال القياس الاستثنائي المنفصل التالي، وهو من الضرب الأول من الشكل الأول:

- إما أن يكون قميص يوسف قد من قبل، وإما أن يكون قد من دبر،
- لكنه قد من دبر،
- إذن فلم يقد من قبل.

المرحلة الثانية: إثبات كذب امرأة العزيز، وكان ذلك باستعمال قياس استثنائي متصل من الضرب الأول من الشكل الأول، كالتالي:

- إن كان قميص يوسف قد من دبر، فكذبت امرأة العزيز وصدق يوسف،

- لكن قميص يوسف قد من دبر،
- إذن لقد كذبت امرأة العزيز، وصدق يوسف.

د) جدال موسى مع فرعون: ورد هذا الجدال من الآية (١٦) إلى الآية (٣٣) من سورة الشعراء: ﴿فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين(١٦)...... إلى قوله تعالى: ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين(٣٣)﴾ ولا سيما الآيتان: ﴿قال فرعون وما رب العالمين(٢٣) قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين(٢٤)﴾.

ومن الواضح أن في الآيتين (٢٣) و(٢٤) حجة عقلية صورتها هي:

- الإله هو الذي خلق السموات والأرض وما بينهما،
- ولست يا فرعون أنت الذي خلق السموات والأرض وما بينهما،
- إذن فلست أنت الإله.

وهذا قياس من الضرب الثاني من الشكل الأول من القياس الحملي.

ولما أحس فرعون بضعفه أمام حجة موسى عليه السلام لجأ إلى منطق القوة، وعزم على قتل موسى، وعندئذ تدخل مؤمن آل فرعون، ليدافع عن موسى باستعمال الحجة العظمى، فقال: ﴿أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله وقد جاءكم البينات من ربكم وإن يك كاذبا فعليه كذبه وإن يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم﴾ (غافر_٢٨).

والحجة العظمى هذه، هي حجة محرجة تجبر الخصم على النظر إلى الأمر من وجهين. وأياً كان الوجه المختار، فإنه تلزم منه نفس النتيجة. وتسمى هذه الحجة عند المنطقيين قياس الإحراج، وصورته هي:

- إما أن يكون موسى كاذباً، وإما أن يكون صادقاً فيما ينذركم به،
- فإن يكن كاذباً، فعليه كذبه، ولا يضركم كذبه،

أ_ فلا ينبغي قتله،

- وإن يكن صادقاً، يصبكم بعض الذي يعدكم، ويكون بهذا قد نصحكم،

ب_ فلا ينبغي قتله.

صورة القياس في الرد على الملحدين:

المنكرين لوجود الخالق. ومادته واردة في كثير من الآيات. وجميعها لا يخرج عن صنفين: صنف منها هو مادة دليل الاختراع، والصنف الآخر هو مادة دليل العناية.

أما دليل العناية فقد مر ذكره في جدال نوح عليه السلام. وأما دليل الاختراع، فهو يتعلق بوجود الحيوان والنبات والسموات، على أساس أن الموجودات الحية والجامدة، لا توجد نفسها بنفسها، وأن الحياة شيء ينضاف إلى الجامد، ثم ينزع منه مع بقاء الجامد هو هو. وإليه تشير الآية (٧٣) من سورة الحج: ﴿يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له..... ﴾ وكذا الآية (١٨٥) من سورة الأعراف: ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء...﴾، والآيتان (٥) و(٦) من سورة الطارق: ﴿فلينظر الإنسان مم خلق(٥) خلق من ماء دافق﴾، وغير هذه الآيات كثير في القرآن الكريم، وجميع مضامينها ترتد إلى صورة دليل الاختراع التالية:

- كل مخترع له مخترع مغاير له،
- والموجودات الحية مخترعة،
- فالموجودات الحية لها مخترع مغاير لها.

وهذا قياس من الضرب الأول من الشكل الأول.

صورة القياس في الرد على المشركين:

وفي إثبات الوحدانية. وقد وردت مادته في الآيات التالية:

- ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ (الأنبياء_٢٢)

- ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا﴾ (الإسراء_ ٤٢)
- ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾ (المؤمنون_٩١)

ومن الواضح أن هذه الاستدلالات الثلاثة وإن اختلف لفظها فمعناها واحد.

وصورة الحجة التي تتضمنها آية سورة الأنبياء هي:

- لو كان فيهما (السموات والأرض) آلهة إلا الله لفسدتا،
- لكنهما لم تفسدا،
- إذن فليس فيهما آلهة إلا الله.

وهذا قياس من الضرب الأول من الشكل الثاني من القياس الاستثنائي المتصل، ويعد برهاناً بالخلف.

وصورة الحجة التي تتضمنها آية سورة الإسراء هي:

- لو كان مع الله آلهة لكانت أفعالها مختلفة ولذهب كل إله بما فعل، ولاختل نظام الكون،
- لكن نظام الكون لم يختل،
- إذن فليس مع الله آلهة.

وهذا قياس مماثل للقياس السابق ولا يزيد عليه إلا بالتركيب.

وصورة الحجة التي تتضمنها آية سورة المؤمنون هي:

- لو كان مع الله آلهة كثيرون، لاختلفوا في المراد، ولفسد نظام العالم،
- لكن نظام العالم لم يفسد،

- إذن ليس مع الله آلهة كثيرون ألبتة.

وهذا قياس مماثل للقياسين السابقين لا يختلف عنهما إلا بالمادة.

صورة القياس في الرد على منكري البعث:

لقد وردت مادة هذه الحجة في آيات عديدة من القرآن الكريم، منها: ﴿ويقول الإنسان أءذا ما مت لسوف أخرج حيا(٦٦) أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا(٦٧) ﴾ (سورة مريم)،

ومنها: ﴿أو لم الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين(٧٧) وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم(٧٨) قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم(٧٩) الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون(٨٠) أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم(٨١) ﴾(يس).

ومنها: ﴿... فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة... ﴾ (الإسراء_٥١)،

ومنها: ﴿وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾ (الروم_٢٧)،

ومنها: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير ﴾ (العنكبوت_٢٠)،

ومنها: ﴿ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحي الموتى إنه على كل شيء قدير﴾ (فصلت_٣٩)،

ومنها: ﴿أفرءيتم ما تمنون(٥٨) ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون(٥٩).... أفرءيتم ما تحرثون(٦٣) ء أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون(٦٤)... أفرءيتم الماء الذي تشربون(٦٨)

ءأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون(٦٩)... أفرءيتم النار التي تورون(٧١) ءأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون(٧٢) ﴾ (الواقعة).

ومنها: ﴿ أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير ﴾ (الأحقاف_٣٣).

إن الحجج الواردة في سورة مريم ويس والإسراء والروم، كلها ترجع إلى الصورة التالية من قياس التمثيل التالي:

- حال الإنسان عند الخلق مماثل لحاله عند البعث،
- فإذا علم كل أحد أنه لم يكن حياً في الدنيا، ثم صار حياً،
- فإنه يعلم أنه سيبعث حياً بعد الموت، لانتفاء الفارق بين الحالين.

وهو قياس مبني على مبدأ (أن المماثلة في الطبيعة تقتضي المماثلة في الحكم).

والحجج الواردة في سورة الواقعة كلها تؤول إلى صورة القياس الاستثنائي المنفصل التالية:

- إما أن تكونوا أنتم الخالقين للحياة في المادة، وإما أن نكون نحن الخالقين لها بجعلكم أسباباً له فيها،
- لكنكم لستم أنتم الخالقين لها فيها،
- إذن فنحن الخالقون للحياة بجعلكم أسباباً لها فيها.

وهذا قياس استثنائي منفصل من الضرب الأول من الشكل الثاني منه.

والحجة الواردة في سورة الأحقاف صورتها هي:

- الذي خلق السموات والأرض، أقدر على إحياء الموتى،
- والله هو الذي خلق السموات والأرض،

- إذن فالله أقدر على إحياء الموتى.

وهذا قياس حملي من الضرب الأول من الشكل الأول.

صورة القياس في أدلة نبوة محمدﷺ

لقد وردت هذه الأدلة في الآيات التالية:

- ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ﴾ (الإسراء_٨٨)
- ﴿أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون(٣٣) فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين(٣٤) ﴾ (الطور)،
- ﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ (هود_١٣)،
- ﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ (يونس_٣٨)،
- ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهدائكم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ (البقرة_٢٣).

إن مادة هذه الأدلة، وإن اختلفت في المظهر، فهي واحدة في جوهرها، وصورة الاستدلال فيها هي:

- لو كان القرآن من صنع بشر، لاستطعتم صنع مثله،
- لكنكم لم تستطيعوا صنع مثله،
- إذن فليس القرآن من صنع البشر.

وهذا قياس استثنائي متصل من الضرب الأول من الشكل الثاني.

ولما أنكر اليهود والنصارى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وحصروا النبوة فيهم، وزعموا أنهم أولياء الله من دون الناس، حاجهم القرآن بقوله تعالى:

- ﴿ قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين(٩٤) ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين(٩٥)﴾ (البقرة)
- ﴿قل يأيها الذي هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين(٦) ولا يتمنونه أبدا بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين(٧)﴾ (الجمعة)،
- ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبنؤا الله وأحبؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير ﴾ (المائدة_١٨).

إن العبارات المستعملة في رد دعوى اليهود والنصارى، تؤول في جوهرها إلى مادة واحدة، صورة الاحتجاج بها هي:

- لو كانت دعواكم صادقة لتمنيتم الموت،
- لكنكم لا تتمنون الموت،
- إذن فليست دعواكم صادقة.

وهذا قياس مثل الذي قبله.

وحاجهم أيضاً بقوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ (النساء_٨٢). وصورة هذه الحجة هي:

- لو كان القرآن من عند غير الله، لوجد فيه اليهود والنصارى أخباراً مخالفة لما في التوراة التي لا يعرفها النبيء الأمي،
- لكنهم لم يجدوا فيه أخباراً مخالفة لما في التوراة،
- إذن فليس القرآن من عند غير الله.

وهذا أيضاً قياس استثنائي متصل من الضرب الأول من الشكل الثاني.

الخاتمة

من شأن البحث دائماً أن ينتهي بالفعل، دون أن يستنفد جميع إمكاناته التي توجد فيه بالقوة. ونود بالنسبة إلى دراستنا هذه، أن نقف عند هذه الحقيقة التي نعتقد أنها تبرر انطلاقتها وتوقفها كليهما، هذه الحقيقة هي أن الديانة اليهودية، كما كانت شائعة بين بعض الناس عند ظهور الإسلام، كانت ديانة منغلقة على نفسها، وعلى أهلها، فلم يكن أهلها يعملون على نشرها في غير بني إسرائيل، مما كان يضطرهم إلى استعمال الحجة العقلية، بل كان الخلاف بين الفرق اليهودية لا يتطلب حجة عقلية، بل الحجة الوحيدة التي كان يمكن استعمالها والركون إليها، هي الحجة النقلية التي تؤخذ من نصوص التوراة، والتي كانت عرضة للتغيير من مثل هذه الفرقة أو تلك، لكي توافق الأغراض والأهواء لدى أصحابها.

كما أن الديانة المسيحية، إنما ظهرت لترد إلى اليهودية الطابع الروحاني الذي لم يجد من التوراة الأولى مستقره في قلوب بني إسرائيل، على الرغم من تواتر الأنبياء فيهم. وبالتالي فهي الأخرى لم تكن على لسان المسيح في حاجة إلى استعمال الحجة المنطقية.

ومن الشائع بين مؤرخي الفكر أن «المسيحية لا تقابل الفلسفة اليونانية مقابلة المذهب للمذهب. والصورة الطبيعية والعفوية للمسيحية، ليست هي التعليم بالتدريس أو الكتابة. وقد سادت في الجماعات المسيحية التي كانت في العهد الكنسي، تتكون من الحرفيين وسواد الناس، الانشغالات بالأخوة وبالتعاون في انتظار التمتع القريب بالأشياء. فلم يكن هناك إلا كتابات ظرفية، ورسائل وقصص عن المسيح، وأعمال الحواريين، لتقوية الإيمان ونشره في مملكة السماوات، ولم يكن هناك أي عرض مذهبي متماسك ومعلل»[1]. والذي يهمنا من هذا القول، أنه لا يبطل قولنا إن التوراة

والأناجيل كما كانا بين أهلهما عند ظهور الإسلام، لم يكن فيهما خطاب جدالي يستهدف إقامة الحجة لعقيدة أو على عقيدة. وبقطع النظر عما نشأ حولهما من مجادلات بين اليهود والمسيحيين، وبين كل منهم وبين خصومهم من الوثنيين من أصحاب النحل الأخرى، فإن نصوص العهد القديم، والعهد الجديد، ليس فيها ما يشير إلى أي استعمال لقواعد المنطق من أجل إجراء استدلال لصالح عقيدة أو ضدها. «إذ عندما كان الفيلسوف يدعو في روما إلى العقلانية، كان المسيح يلقي تعاليمه في الجليل على أناس أميين، يجهلون العلوم اليونانية وتصورها للعالم، هم الأقرب إلى إدراك الأمثل والصور منهم إلى إدراك الاستدلالات الجدلية المحبوكة»[٢].

لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الإسلام الذي ظهر في القرن السابع الميلادي، أي بعد مرور ستة قرون من التبشير بالمسيحية، وبعد مرور أكثر من ذلك من القرون على ظهور الديانة اليهودية، وبعد مرور ما لا يقل عن عشرة قرون من انتشار الآراء الفلسفية بين الناس في الجهات التي مستها الحضارة اليونانية.

لقد جاء الإسلام، لا لكي ينضاف إلى الديانات والنحل والآراء التي سبقته إلى الظهور والتي كان الناس موزعين بينها ومختلفين في شأنها، بل جاء ليبين لهم الدين الصحيح، بعد انحرافهم عن الاعتقادات السليمة التي بشر بها الأنبياء السابقون، والتي تصرف فيها بعض الناس حسب أهوائهم ومصالحهم، وتبعهم سائرهم في ذلك. فكان معظم الناس وثنيين وعلى أشكال عديدة من الوثنية. وكان منهم اليهود الذين ينسبون عقيدتهم إلى التوراة، والنصارى الذين ينسبون عقيدتهم إلى التوراة والإنجيل معاً. فكان الوثنيون يعبدون ما لا يضرهم وما لا ينفعهم، وكان اليهود أقلية بين الوثنيين والنصارى، تدافع عن مصالحها بينهم، وكان النصارى شيعاً مختلفين حول طبيعة المسيح، أهي بشرية، أو إلهية، أو هي هما معاً؟

فإذا نظرنا إلى هذا الاختلاف في العقائد فقط دون الشرائع، وإلى الانحرافات فيها، وجدنا أن الخطاب الذي يمكن توجيهه إلى أصحابها، لا يمكن أن يستند إلا إلى أساس يتجاوز مظاهر هذه العقائد وصور انحرافها، لكي يصل إلى المقاييس الفكرية العامة التي يشترك فيها الناس جميعاً بما هم كائنات عاقلة، وينطلق منها في إجراء الحوار معهم، لينبههم إلى الضلال الذي هم فيه، ولا يمكن أن تكون هذه المقاييس العامة سوى مبادئ العقل التي لا يختلف فيها العقلاء بما هم عقلاء، والتي ينشأ بها الإنسان من حيث هو كائن عاقل، ثم تأتي التربية التي تغطيها بغطاء العادات والتقاليد التي يتهيكل بها النظام الاجتماعي، فتصبح دعائمه التي يتقوم منها وعليها، والتي يعمل جميع أصحاب المصالح القائمة عليها، على حمايتها والدفاع عنها.

إذن لقد كانت العقائد السابقة للإسلام، قائمة على أوضاع اجتماعية تميل بطبيعتها إلى الاستمرار، وليس لها ما يبررها إلا رعاية مصالح أصحابها، دونما نظر إلى قيمتها في ذاتها من حيث هي عقائد يجب أن تعبر عن الحق والحقيقة اللذين يتجاوزان اختلافات العقائد وتضارب المصالح بين الناس أصحابها.

ولهذا لم يكن من الممكن أن يكون الخطاب القرآني المتوجه إلى أصحاب هذه العقائد من وثنيين ويهود ونصارى، إلا خطاباً يخترق غشاوات العادات والتقاليد والانحرافات، لينفذ إلى الفطرة التي فطر الله الناس عليها، والتي متى رجع إليها كل إنسان وحكمها في كل ما يرى من آراء ويفعل من أفعال، تبين له ما هو حق وما هو باطل، ولا يمكنه أن ينكر ذلك عقله الفطري، ولو أنكره لسانه المنعقد على العادات والتقاليد.

فلا يمكن أن يستعمل القرآن الحجة النقلية من كتب أهل الكتاب، لأنها كتب لم يحافظ أهلها على نصوصها التي أنزلت بها. فلا يمكن الاحتجاج بالمشكوك فيه على

المشكوك فيه. وعندئذ تتعين الحجة العقلية التي من طبيعتها أن تكون منطقية، والتي لا يمكن أن تكون ملزمة إلا متى كانت المقدمة الكبرى فيها ضرورية، إما ضرورة عقلية، وإما ضرورة حسية. بحيث لا تمكن مدافعتها إلا بالتخلي عن مبادئ العقل. وفي ذلك عدول عن التفكير والجدال.

وهذا ما فعله الخطاب القرآني في جميع مجادلاته لذوي العقائد الفاسدة كما هو شأن الوثنيين، أو لذوي العقائد المبدلة كما هو شأن اليهود، أو لذوي العقائد المنحرفة كما هو شأن النصارى.

وقد تنبعث هٰهنا شبهة طالما راودت أذهان المناهضين للحجة العقلية، إذ لو كانت الحجة العقلية ملزمة، لكان التزمها جميع من وقف عليها، كيف ونحن نشاهد الناس من يوم أن خلقهم رب الناس، يخاصم بعضهم بعضاً بالحجة العقلية، دون أن يرتفع الخلاف بينهم؟

لكن مثل هذه الشبهة سرعان ما ترتفع عندما ننتبه إلى أن الحجة المنطقية، لا تكون ملزمة إلا متى كانت برهانية، أي متى كانت مادتها صادقة، وصورتها صحيحة. فيكون الشرط الكافي في إلزامية الحجة المنطقية، هو اجتماع الصدق المادي والصحة الصورية فيها. ولهذا جاءت الحجة المنطقية في القرآن الكريم عند الإثبات وعند النفي، قائمة على الحقائق البديهية الأولية، وعلى المشاهدات الحسية المباشرة.

فهو مع الوثنيين والمشركين يدعوهم إلى الانتباه إلى التناقض الذي يرتكبونه عندما يعبدون الأوثان أو يشركونها في العبادة، دون أن تكون هذه الأوثان قادرة على الاستجابة إلى دعائهم، لأنها مجرد مادة لا عقل لها ولا إرادة، فهي لا تستطيع أن تجلب النفع لنفسها أو تدفع الضر عنها، فضلاً عن أن تفعل ذلك لصالح غيرها الذي يعبدها أو يتوسل بها.

وهو مع اليهود يقيم عليهم الحجة، عندما يبين لهم، أنهم يتناقضون عندما ينسبون إلى الله أقوالاً أو أفعالاً لا تليق به، لأنها مناقضة لحقيقة أقوال الإله ولحقيقة أفعاله، فلا يمكن أن يصدر عن الإله إلا ما يتفق مع حقيقته التي هي بالضرورة مباينة لما عليه حقائق المخلوقات.

وهو مع النصارى ينبههم إلى الضلالة التي وقعوا فيها عندما جعلوا الخالق إنساناً مخلوقاً، والإنسان المخلوق إلهاً خالقاً، إذ في هذا تناقض صريح، لا تخرج صاحبه منه دعوى ندود ذلك عن إدراك العقل البشري، أو دعوى أن ذلك سر يتجاوز مدارك العقل العادي.

وهو مع الجميع يدعو إلى تحكيم العقل الفطري الذي يجمع بين الناس من وراء اللغات والعادات والتقاليد والأزمنة والأمكنة، وإلى التزام مبدأ الهوية الذي يقتضي أن تكون الذات مساوية لجميع الصفات التي تتقوم منها، بحيث يكون المراد من الذات ومن صفاتها المقومة لها، شيئاً واحداً، وبحيث يكون كل تفريق بينهما، تناقضاً صريحاً يفسد به مفهوم الشيء، وعندئذ لا يكون موجوداً لا في الأذهان ولا في الأعيان، ويكون سبب الخلاف بين الناس هو الخلاف حول المفاهيم، ولهذا يدعو الخطاب القرآني إلى تحديد المفاهيم حسبما تقتضي ذلك المفاهيم والماهيات.

كما يدعو الملحدين إلى التزام مبدأ العلية الذي يقضي بأنه لا يمكن أن يوجد الشيء نفسه، لأن في ذلك دور المصادرة على المطلوب، الذي لا تتصوره الأذهان ولا يحصل في الأعيان، ويقضي بأن يكون الفاعل مغايراً للمفعول، والمؤثر سابقاً للأثر في الزمان، ووجود العلة أكمل من وجود المعلول، والخالق أقدر على التأثير من المخلوق، ويدعوهم أيضاً إلى الاستدلال بأحد طرفي العلية على الآخر، فيكون وجود المفعول

دليلاً على وجود الفاعل، ووجود المؤثر دليلاً على سبقه لأثره في الزمان، وفاعلية العلة دليلاً على كمالها، وعلى مغايرة وجودها لوجود المعلول.

ويلزم جميع الناس باستشفاف مبدأ الغائية الذي يستبطن جميع الأفعال العاقلة، والذي يقضي بأن يكون النوع بين الموجودات ليس صادراً منها، بل من غيرها الذي يرتب وجود بعضها على وجود بعضها الآخر كماً وكيفاً، لكي تنبعث من هذا الترتيب، حركة يحقق بها كل موجود كماله الذي يتحقق به كمال غيره من أمثاله أيضاً. ذلك لأن المادة المتجانسة لا تقوى على التخصص الكمي أو الكيفي من تلقاء ذاتها، لأن التجانس لا يتحقق إلا ببطلان التباين، وبطلان التباين هو العدم. وبما أن الموجودات متباينة بالمشاهدة، فإن ذلك يقتضي وجود قوة حولت التجانس إلى لا تجانس.

وقد بينا في ثنايا هذه الدراسة أن الخطاب القرآني، من حيث هو خطاب صادر من الله إلى عباده، قد نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم، متكيفاً مع طبيعته البشرية، من أجل أن يجد طريقه إلى العقول البشرية التي متى تخلصت مما ران عليها من تصورات خاطئة، واعتقادات فاسدة، اهتدت بفطرتها إلى الحق الذي لا مجمجة فيه، وإلى الحقيقة التي لا لجلجلة فيها، وإلى الصراط السوي الذي لا أمت فيه ولا عوج.

كما بينا في هذه الدراسة، بما فيه الكفاية، أن الخطاب القرآني، خطاب عقلاني، تحرك في نطاق الفطرة البشرية، فلم ينزل دونها فيرتفع عنه المخاطبون، ولم يتجاوزها فلا يدركه الناس، بل التزم حدود المعرفة البشرية، التي هي في متناول الناس أجمعين لوضوحها، والتي لا يختلفون في وسائلها التي مهما تتنوع، فهي لا يمكن أن تخرج عن نطاق الحواس والعقل الذين هما المصدران اللذان لا ثالث لهما عند الإنسان العادي الذي يتوجه إليه الخطاب القرآني، والذي يستطيع أن يتلقاه، دون أن يخلطه بما يمكن أن يفتعله من أعمال العقل الذي يمكن أن يخرج عن نطاق الفطرة فيضل ويضل غيره معه.

فتكون الوثنية نتيجة لتقصير أصحابها عن التزام مقتضيات العقل الفطري، فدعاهم القرآن إلى العودة إلى هذا العقل الفطري الذي يستطيع أن يرفض العادات والتقاليد التي يتوارثها الناس عن طريق التربية.

وتكون تصرفات اليهود في التوراة، نتيجة لتجاوز أصحابها لحدود العقل الفطري، إلى مجالات الأهواء التي تختلف وجوهها اختلاف الناس في وجوهم فيما بينهم، ولغفلتهم عن الحقيقة التي هم فيها سواسية بفطرتهم البشرية.

وتكون اعتقادات النصارى في المسيح، نتيجة لهروبهم من مسايرة العقل الفطري الذي يميز بين المفاهيم، ويدرك أن الأشياء تتمايز في الأذهان كما تتمايز في الأعيان، ولا يمكن للشيء الواحد أن تكون له من الجهة الواحدة، أكثر من حقيقة واحدة.

ومن كل ما سبق، يتبين لنا أن سبب مجادلة القرآن لسائر الملل والنحل التي سبقت ظهور الإسلام، هو مؤاخذته لهم جميعاً، على تصورهم الفاسد لفكرة الألوهية بالدرجة الأولى، وعلى ترك العمل بشرائعه التي أنزلها على أنبيائه السابقين، أو على تحريفها. وبما أن الشرائع قائمة دائماً على العقائد، فإن الدفاع عن عقيدة الإسلام، هو الدافع الأول إلى مجادلة أصحاب العقائد الأخرى. ومن قواعد الدفاع في جميع المجالات، الكشف عن جوانب الضعف في دفاع الخصم عن عقيدته. ومن أقوى الأسلحة المستعملة في إضعاف ثقة الخصم في آرائه، اللجوء إلى استعمال ما لا يشك هذا الخصم في فعاليته، وفي صلاحيته لفصل الخطاب في محل الخلاف، وهو المنطق الفطري الذي لا يتهرب منه إلا هارب من الإقرار بضعف الحجة، ولا يماري فيه إلا الذي يعترف بقوة الدليل، ولا يتنكب عنه إلا الذي يخشى الإذعان لسلطانه.

إننا نعتقد أننا بينا بما فيه الكفاية أن العقيدة الإسلامية، هي عقيدة المنطق الفطري.
فهي لحمته وهو سداها، وهي دعوته وهو صداها، وهي مادته وهو صورتها ومداها.
ولله الحمد من قبل ومن بعد، على مقدمات البداية، وعلى نتائج النهاية.

حواشي الخاتمة

(١) E.BREHIER: H.de PHILO. T.١. fasc. ٢. P. U. F. ٨ème edit. ١٩٦٧. p٤٣٠.

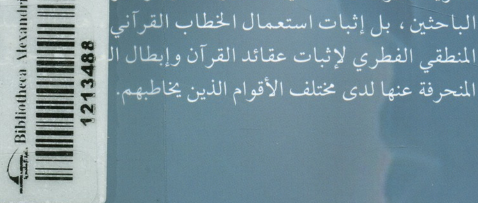
(٢) Ibid: p٤٣١.

فهرس

المنطق الفطري في القرآن الكريم

من الشائع بين الناس أن الخطاب الديني ، خطاب لا عقلاني ، مخالف لما يرتضيه العقل ويقره. وبهذا تكون الأقوال الدينية مفروضة على عقول الناس بالتربية ، بينما يكون خطاب العقل الخالص أقوالاً تفرض نفسها على كل إنسان بما هو إنسان ، فيكون التقابل بين الخطاب الديني والخطاب العقلاني تقابلاً بين التسليم والبرهان. ويكون الدين يدعو إلى التسليم بالعقائد بدون برهان، ويكون العقل يدعو إلى رفض كل ما لا يثبته البرهان.

ولا تفسير فيما يبدو لنا لورود الجدال القرآني على وفق القواعد المنطقية ، مع ثبوت عدم انتشار العلوم اليونانية في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام وأثناءه ، إلا اعتماد هذا الجدال على قواعد منطقية فطرية ، لا يتوقف وجودها لدى الإنسان على الاكتساب والتعلم. وهذا ما اجتهدنا في إثباته ، لا من أجل إثبات فطرية القواعد المنطقية المتعارفة ، وهو أمر ... الباحثين ، بل إثبات استعمال الخطاب القرآني ... المنطقي الفطري لإثبات عقائد القرآن وإبطال ال... المنحرفة عنها لدى مختلف الأقوام الذين يخاطبهم.





ISBN 978-9933-480-23-3
9 789933 480233

